

Philosophische Bibliothek.
Acht- und neunundneunzigstes Heft.

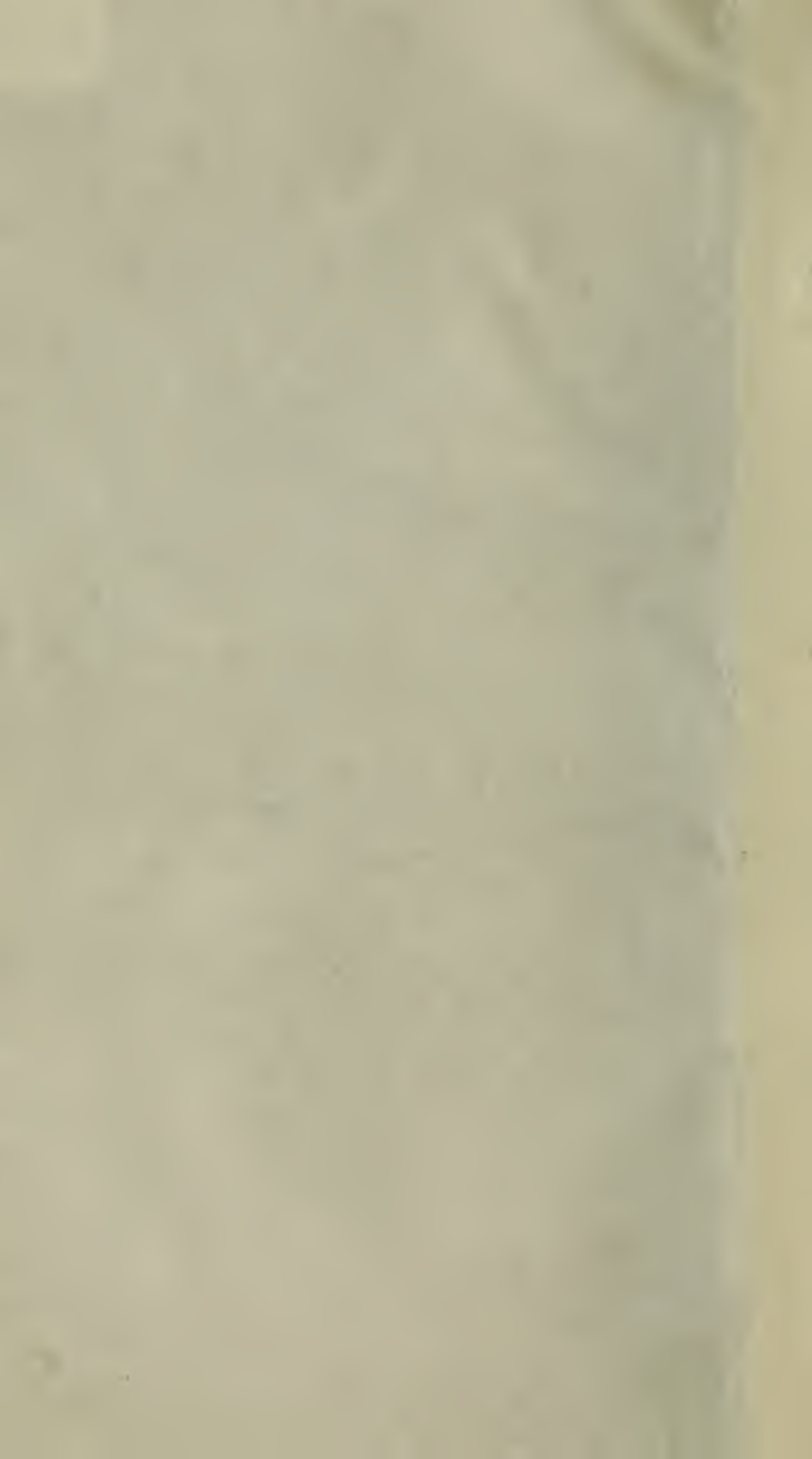
Erläuterungen zu Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften.

Von
Karl Rosenkranz.

Berlin, 1870.







Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Vierunddreissigster Band.

Rosenkranz, Erläuterungen zu Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften.

Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms - Strasse No. 91.

Erläuterungen

zu

Hegel's Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften.

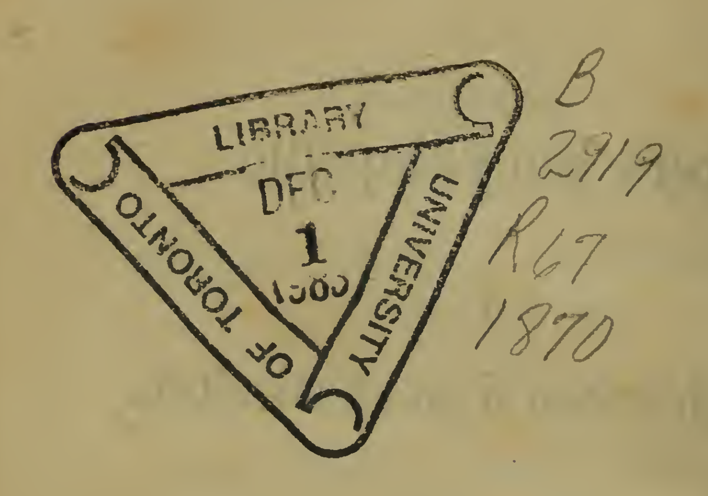
Von

Karl Rosenkranz.

Berlin, 1870.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.


LIBRARY
DEC
1
UNIVERSITY
OF TORONTO

§. 18.

Eintheilung der Philosophie.

Die Eintheilung der Philosophie muss den Begriff des absolut Wahren nach seiner Einheit, seinem Unterschied und seiner Totalität enthalten. Er ist der für ein System entscheidendste, denn er spricht ihr Princip aus, von welchem ihre gesammte Entwicklung ausgeht. Hegel nennt das Absolute die Idee. Er unterscheidet sie:

1) als Vernunft;
2) als Natur;
3) als Geist.

ad 1) Die Vernunft nennt er die reine Idee, d. h. den Begriff der Idee im abstracten Elemente des Denkens. Das Denken, welches von der Natur und vom Geist, von aller concreten Wirklichkeit abstrahirt, hat sich selber zum Gegenstande. Der Begriff des Seins ist von dem des Denkens untrennbar. Die Logik ist, wie man gewöhnlich sagt, die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens, aber diese Gesetze sind keine ihm äusserlichen, vielmehr seine eigene Nothwendigkeit. Es bestimmt sich selbst zu ihnen. Sie sind daher apriorische, d. h. solche, die nicht von Aussen her aufgenommen werden. Alles, was wir anschauen, ist nur ein Beispiel des Gedankens an und für sich. Die Begriffe des Seins, des Wesens, des Zufälligen, des Nothwendigen, des Allgemeinen, des Besondern, der Ursache u. s. w. kann ich nicht anschauen. Was ich anschaue, ist immer schon ein bestimmtes Sein, Wesen, Zufälliges u. s. w. Im Verhältniss zum Concreten sind also die Kategorien des reinen Denkens nur abstracte Formen des Seins. Wenn Hegel von ihnen als der absoluten Wahrheit spricht, wenn er die logische Idee die Idee an und für sich nennt, so kann sich dies nur auf

die Formseite der Idee beziehen; denn erst der Geist, der alle diese Formen in ihrem Zusammenhange denkt, ist das schlechthin Absolute. Wir sprechen von der Vernunft mit Recht als von der Norm, durch welche sowohl die Natur als der Geist bestimmt werden, aber die Vernunft an sich, d. h. die systematische Totalität der abstracten Kategorien, ist kein denkendes Subject. Der Geist ist das Subject, welches die Vernunft zu seinem Prädikat hat, weil er wesentlich denkend ist. Eine Kategorie kann sich nicht selbst denken, sie kann nur gedacht werden. Der Begriff der Vernunft ist ohne den des Geistes undenkbar. Vergisst man dies, so macht man die Vernunft zu einer gnostischen Hypostase. Die Auffassung des Hegelschen Systems von diesem Standpunkt aus verwandelt es in den sogenannten logischen Pantheismus.

ad 2) Die Natur betrachtet Hegel als das Andere der logischen Idee, worin sie sich selbst äusserlich wird. Der Ausdruck: das Andere, ist der Platonischen Philosophie entnommen. Er enthält nur erst den Gedanken des Gegensatzes; durch die Bestimmung der Aeusserlichkeit empfängt er erst eine nähere Charakterisirung. Im abstracten Elemente des Denkens ist die Idee Vernunft an sich; im concreten Elemente der Raumzeitlichkeit wird die Idee durch ihre Materialisirung zur Natur. Diese Aeusserlichkeit ist es, welche die Grundlage der Natur ausmacht. Die Natur ist nach Hegel nicht das Erste. Sie ist das zweite Moment des Absoluten. Er macht den Idealismus des seiner selbst gewissen Gedankens zur Bedingung nicht nur, sondern zur Ursache des Realismus der Natur. Hegels Philosophie ist kein Naturalismus oder Materialismus. Sie nimmt die Natur aber auch nicht als die unglückselige Folge des Bösen, wie es eine gnostische Mystik thut, sondern sie hält die Natur für vernünftig, obwohl durch die Vermittelung des in ihr nothwendigerweise möglichen Zufalls im Einzelnen auch das Unvernünftige zur Existenz gelangen kann.

Als eine in sich selbstständige Gestalt der Idee hat die Natur aber ihre eigenen Kategorien. Raum, Zeit, Materie, Schwere, Cohäsion, Magnetismus u. s. w. sind Naturkategorien, von denen innerhalb der Bestimmungen der Idee als nur logischen nichts zu finden ist.

ad 3) Den Begriff des Geistes drückt Hegel durch die Worte aus, dass er die Rückkehr der Idee in sich selbst sei. Was soll dies heissen? Rückkehr setzt eine

Entäusserung voraus. Diese kann nur in der Natur bestehen. Der Geist wird also als das Subject bestimmt, welches die Natur in sich aufhebt, um wieder zu der ursprünglichen Form der Idee, zum Denken, zu gelangen. Der Geist steht also höher, als die Natur, denn sonst würde er sich gegen sie nicht negativ verhalten können. Und er steht höher, weil er seinem Wesen nach der denkende, übersinnliche ist. So kann man Hegels Worte interpretiren.

Es ist jedoch nicht in Abrede zu stellen, dass seine Fassung eine unvollkommene ist, weil sie den Anschein weckt, als ob es für den Begriff des Geistes nur um die Aufopferung der Natur und nur um das Denken zu thun sei. Nach Hegel soll erst der Geist das wahrhaft Absolute sein. Vernunft und Natur sind also nur Momente in ihm. Er kann sich die Natur unterwerfen, weil er sie zu begreifen und sich negativ gegen sie zu verhalten vermag. Er kann die Vernunft denken, weil sie die Totalität der nothwendigen, allgemeinen Bestimmungen des Denkens selber ist. Das Wort: Rückkehr, lässt uns die Productivität der Freiheit vermissen, durch welche der Geist sich eine ihm eigenthümliche Wirklichkeit erschafft, die an sich vernünftig ist, und für deren Realisirung er die Natur als Mittel verwendet. Nach dem Wortlaut könnte es bei Hegel aussehen, als ob es ihm um nichts, als um die Logik zu thun wäre, weil sie den Begriff der Idee als reinen Begriff enthält, der, wie er in seinem grössern Werk über die Logik sagt, die Wahrheit darstellt, wie sie ohne Hülle an und für sich ist. Allerdings schliesst Hegel sein System mit dem Begriff der philosophischen Wissenschaft als dem höchsten Standpunkt, zu welchem sich der menschliche Geist in seiner Erscheinung zu erheben vermag. Und er hat Recht damit. Aber man würde ihm sehr Unrecht thun, wollte man glauben, dass er die sittliche Freiheit nicht als das Centrum aller menschlichen Thätigkeit und die Religion nicht als den Zustand des Geistes betrachte, in welchem er sich aus aller Endlichkeit und Beschränktheit zur unmittelbaren Vergegenwärtigung des Absoluten erhebt. Dies Fortschreiten des Geistes ist aber zugleich Rückkehr in sich als in seine Absolutheit, die an und für sich ewig dieselbe ist.

Es lässt sich nun einwenden, dass die Hegel'sche Bestimmung eben nur von dem menschlichen Geiste gelte. Oft genug sagt Hegel auch, dass wir empirisch von keinem

andern wüssten. Er versteht aber das, was er Rückkehr der Idee in sich nennt, auch von Gott als dem absoluten Geist. Aus der Entäusserung, nämlich des Schaffens, kehrt Gott nicht nur so zurück, wie der Mensch von der Erscheinung sich zu ihm als dem allein wahrhaften Wesen erhebt, sondern er ist, wie Hegel später, bei dem Begriff der geoffenbarten Religion sagt, die ewige Identität der Rückkehr und des Zurückgekehrtseins in sich. Die Natur kehrt auch schon in sich zurück, sofern sie im Empfinden des Thiers sich selbst geniesst. Das Thier fühlt den Druck des Schweren, die Auflösung des Materiellen in der Wärme, im Riechen und Schmecken, sieht das Licht, hört den Klang, allein es ist noch nicht freie Rückkehr der Idee in sich; dies ist erst der Geist. Gott ist vor dem Schaffen gegen das, was er hervorbringt, so frei, als während und nach dem Acte des Schaffens.

Bewusstsein, Phantasie, Denken, Sprache, Wille, Recht u. s. w. sind die dem Geiste eigenthümlichen Kategorien.

Die Hauptsache für die Eintheilung der Philosophie bleibt, dass der Unterschied von Vernunft, Natur und Geist sie erschöpfen muss; d. h. es darf eben nichts existiren, was nicht als der einen oder andern dieser Sphären zugehörig nachgewiesen werden könnte. Es darf keinen Begriff geben, der ausser diesen dreien als ein ursprüngliches, nothwendiges Moment der totalen Idee nachgewiesen werden könnte.

Ferner müssen diese drei Sphären sich so zu einander verhalten, dass die erste die Allgemeinheit, die zweite die Besonderheit, die dritte die Einzelheit des Begriffs der Idee enthält. Der Geist ist nicht nur an sich vernünftig, sondern er ist sich auch der Vernunft bewusst. Die Wissenschaft der Vernunft, die Logik, ist insofern das höchste Product der Wissenschaft überhaupt.

Drittens sind die Glieder der Eintheilung, sofern jedes die Idee zu seinem Inhalt hat, einander an Werth vollkommen gleich. Jedes ist nothwendig. Ohne Vernunft wäre die Natur nicht ein Kosmos, sondern ein Chaos; ohne die Natur wäre der Geist ein Schattenwesen, so wie ohne Bewusstsein der Vernunft eine bloss empfindende Seele. Hieraus folgt, dass Vernunft, Natur und Geist sich unter einander auch so verhalten, dass die Natur höher steht, als das Abstractum der nur logischen Vernunft; der Geist aber höher, als die Natur, deren Processe

und Individuen der Gewalt blinder Nothwendigkeit unterworfen bleiben.

§. 26—78.

Stellung des Gedankens zur Objectivität.

Dies ausführliche Kapitel, welches Hegel der zweiten Ausgabe seiner Encyklopädie eingeschoben hat, ist unstreitig aus dem Bedürfniss hervorgegangen, sich mit dem Leser noch genauer, als es durch die kurze Einleitung geschehen konnte, vor dem eigentlichen Anfang des Systems zu verständigen. Es sind darin meisterhafte Expositionen gegeben, allein die Erfahrung hat gezeigt, dass Hegel seinen Zweck nur unvollkommen erreicht hat. Worin liegt dies?

Einmal, wie uns scheint, darin, dass er die Genesis des philosophischen Erkennens mit geschichtlichen Formen desselben vermischt, und zweitens darin, dass er bei den letzteren eine falsche Entgegensetzung gemacht hat. Durch beide Umstände musste die Wirkung seiner sonst so vortrefflichen Belehrung, die in der populärsten Sprache abgefasst ist, verloren gehen oder wenigstens stark beeinträchtigt werden.

In ersterer Beziehung sehen wir, dass Hegel unaufhörlich die psychologischen Elemente berührt, welche dem Standpunkt des philosophischen Erkennens vorausgehen müssen: Empfinden, Anschauen, Vorstellen. Was er darüber sagt, ist wahr; weil er es aber sofort mit historischen Gestalten der Philosophie in Zusammenhang bringt, verwischt sich die Schärfe der Bestimmungen. Sie verläuft sich in die Bemerkungen, die er über die Metaphysik, den Empirismus, den Kriticismus, das unmittelbare Wissen bei Jacobi und A. macht. Es entsteht eine Vermischung von systematischer Auseinandersetzung und von historischer Berichterstattung.

Diese aber giebt nur soviel, als sie eben will und als für den vorliegenden didaktischen Zweck geeignet scheint. Sie ist aber, für sich betrachtet, wohl nicht ganz richtig construirt. Hegel setzt dem Empirismus den Kantischen Kriticismus entgegen und schliesst mit dem unmittelbaren Wissen. Dies ist jedoch wohl nicht ganz richtig. Es erhellt, dass er unter dem letztern hauptsächlich auch das versteht, was wir Glauben nennen, eine unmittelbare Gewissheit, die nichts destoweniger das Resultat einer Vermittelung ist. Man sieht, wie Hegel von Jacobi zu

Cartesius, von diesem zu Anselmus zurückgeht. Dieser Standpunkt des Glaubens war schon in der Scholastik vorhanden.

Aus diesem arbeitet sich an der Hand des Aristoteles die Metaphysik als ein völlig abstracter Rationalismus hervor, der in der Wolff'schen Metaphysik, die Hegel erwähnt, nur seine letzte dogmatische Form empfing. Gegen diese Metaphysik kehrte sich der Empirismus sowohl bei den Engländern als bei den Franzosen. Kant's Kriticismus war sowohl gegen den Wolff'schen Dogmatismus der Metaphysik, als gegen den Englisch-Französischen Empirismus mit seiner Consequenz im Materialismus und Skepticismus gerichtet. Seit Kant's Kriticismus ist aber auch der assertorische Standpunkt des unmittelbaren Wissens unmöglich geworden. Die Kantische Philosophie hat die Philosophie überhaupt für immer zur wirklichen Wissenschaft erhoben, was Hegel selber anerkennt. Die Unmittelbarkeit des Wissens, wie sie in den Grundsätzen der Wissenschaftslehre bei Fichte, und in der Forderung der intellectuellen Anschauung bei Schelling erscheint, ist durch die Analyse des Bewusstseins vermittelt, welche den Gegensatz von Subject und Object ergiebt und von dem Glauben Jacobi's sich noch wesentlich unterscheidet.

§. 79—83.

Dialektik.

Die Methode der philosophischen Erkenntniss muss innerhalb des Systems selber als ein Moment desselben zum Vorschein kommen. Ausserhalb desselben kann daher die Beschreibung der Methode, wie alles vorbereitende und vorläufige Philosophiren, nur ein unvollkommenes sein. Hegel hat in dem Begriff der Methode das, was Kant die Dialektik der Vernunft nannte, weiter gebildet. Speciell sind es die Antinomien der Kosmologie, an welche sich diese Fortbildung anknüpft. Kant behauptete, dass die Vernunft bei der Auffassung der Welt in Widersprüche verfalle, die einer objectiven Lösung unzugänglich wären. Hegel behauptete, dass die Widersprüche, eben weil sie dies wären, sich selbst auflösen müssten; dass es aber nicht nur vier kosmologische Antinomien gebe, sondern dass die Antinomie ein Moment aller Begriffe sei. Er unterschied daher, wie Kant:

1) den abstrahirenden Verstand,
2) den reflectirenden Verstand (Urtheilskraft),
3) die speculative Vernunft.

Dies ist die subjective Seite des Erkennens. Objectiv erscheint der Inhalt dieser drei Stufen:

1) als unmittelbare Einheit des Begriffs;
2) als Entgegensetzung des Begriffs gegen sich selbst;
3) als Wiedereinheit des Begriffs mit sich durch Aufhebung des Gegensatzes.

Diese Form hatte Fichte bereits in der Wissenschaftslehre, wie Hegel auch anerkennt, vollkommen dialektisch durchgebildet. Hegel nennt nun diese Bestimmungen:

1) die des abstracten Verstandes;
2) die negativ vernünftige der Reflexion;
3) die positiv vernünftige der Speculation.

Wird der erste Standpunkt festgehalten, so entsteht der Dogmatismus.

Wird der zweite fixirt, so ergiebt sich der Skepticismus.

Wird der dritte durchgeführt, so ergiebt er die Methode der Dialektik nicht als einer subjectiven Geschicklichkeit, die Begriffe zu verwirren, sondern als Darstellung der dem Begriff durch seine Negativität immanenten Bewegung.

Um dies richtig zu verstehen, muss man den wahren Begriff als die Totalität aller dieser Bestimmungen auffassen. Nicht die Einheit, die von den Unterschieden abstrahirt, nicht der Unterschied, der dem Positiven das Negative entgegensetzt, sind für sich schon die Wahrheit, sondern sie sind es erst in ihrer Einheit als Vermittelung des Gegensatzes, der eben nur dadurch zum Widerspruch wird, dass über ihn nicht zu seiner Auflösung fortgegangen wird. Das Stehenbleiben bei der Entgegensetzung, um den Widerspruch als das letzte Resultat zu behaupten, wie die absolute Skepsis es thut, nennt Hegel deshalb Faulheit des Denkens. Es ist der grösste Missverstand Hegels, von ihm zu sagen, dass er den Widerspruch in dem Sinn zum Kriterium des Wahren mache, dass dasselbe sich widersprechen müsse. Im Gegentheil ist wohl nie ein Philosoph mit grösserer Ausdauer daran gegangen, alle Widersprüche aufzusuchen, um ihre Einheit, worin sie sich auflösen, zu finden.

Man kann sich die drei Momente auch als Princip der Systematik denken. Es ergiebt sich dann:

1) Das Identitätssystem aus der abstracten Einheit;

2) Der Dualismus aus der Entgegensetzung der Einheit gegen sich selbst;

3) Die Harmonie als Aufhebung des Widerspruchs der entgegengesetzten Extreme durch ihre Versöhnung in einer concreten, d. h. den Gegensatz in sich fassenden Einheit.

Diese zu finden, ist das Ziel aller Forschung. Eine Philosophie, die von dem Gegensatz abstrahirt, wird zum todten Dogmatismus. Eine Philosophie, die bei der Entgegensetzung als einem unauflöslichen Widerspruch stehen bleibt, wird zum Skepticismus, möge derselbe seine Antithesen mehr empirisch aus den gegebenen Thatsachen, oder mehr dialektisch aus Gründen der subjectiven Reflexion entnehmen.

Der Begriff des Widerspruchs ist daher stets ein Hauptpunkt für die Philosophie gewesen, eben weil die Einheit als lebendige Totalität ihre höchste Aufgabe ist. Es ist auch, auf Veranlassung der Kantschen und Hegelschen Philosophie, in unserm Jahrhundert unendlich viel darüber geschrieben, so dass wir uns nicht der Pflicht entziehen können, uns hier am Eingange darüber zu verständigen.

Der Begriff des Widerspruchs ist eine der Formen des Unterschieds überhaupt.

Unterschied im Allgemeinen ist das Anderssein: *differentia*. Wie immer in solchen Fällen, wird diese allgemeinste Bezeichnung auch auf alle Besonderungen übertragen. Diese sind aber:

1) Die Verschiedenheit, *diversitas*, welche durch die einfache Negation ausgedrückt wird und deshalb auch schon *contradictio* genannt wird: *A* ist nicht *B*. Der Unterschiedist noch gleichgültig.

2) Der bestimmte Unterschied, in welchem die eine Seite durch sich selbst, also immanenter Weise, das Gegentheil der andern ausmacht. Dies ist der Widerstreit, die *contrarietas* oder, wie Kant sagte, Realopposition: *A* ist nicht *B*, weil *A* eben so das *contrarium* von *B* ist, als *B* von *A*. Jede Bestimmung ist für sich positiv, aber im Verhältniss zur andern als ihrer andern, negativ. So steht dem Graden nur das Krumme, dem Männlichen nur das Weibliche, dem Grossen nur das Kleine, dem Kriege nur der Frieden u. s. w. gegenüber.

3) Für den Sprachgebrauch Hegels ist zu bemerken,

dass er diese Form der Differenz oft schon nicht nur, wie es richtig ist, Gegensatz, sondern auch schon Widerspruch nennt. Der Widerspruch aber im engeren Sinn wird von ihm selber als eine besondere Form der Entgegensetzung des Positiven und des Negativen unterschieden, nämlich als diejenige, in welcher die Extreme des Gegensatzes sich *actu* negiren und durch ihre gegenseitige Actuosität sich auflösen. Diese Differenz nennt man *repugnantia.* Sie erscheint in der Collision und im Conflict, weshalb Kant auch oft den Ausdruck Antagonismus dafür gebraucht. Soll es zum wirklichen Widerspruch kommen, so müssen die Entgegengesetzten an sich identisch sein, weil sie ohnedem sich nicht selbst, nicht von innen heraus, auf einander beziehen würden. Das nur Verschiedene bleibt sich äusserlich und gleichgültig; es kann sich nicht widersprechen. Die Möglichkeit einer höhern Einheit, als die der blossen generischen Identität ist, muss also den Grund enthalten, durch welchen der Widerspruch aufgehoben werden kann. Sie ist das in seiner Actuosität Thätige, sie ist es, die ihn durch seine Negativität productiv macht. Wie die Entzweiung nicht eine zufällige oder nur äusserliche, so ist es auch ihre Negation, die Versöhnung nicht. Dies ist im Allgemeinen der Sinn, in welchem Hegel den Begriff des Widerspruchs als ein integrirendes Moment des Wahren fasst. Z. B. der Gegensatz des Unendlichen ist das Endliche. Das Endliche ist das Sein, welches zugleich Nichtsein ist, denn es entsteht und vergeht. Man kann das Nichtsein von seinem Sein nicht abhalten. Das Endliche geht zu Grunde, weil es durch seine Qualität als ein beschränktes Dasein mit anderm Endlichen in einem bestimmten Verhältniss steht. Wäre die Kohle nicht sauerstoffgierig, so würde sie nicht verbrennen.

So einfach indessen ist die Sache doch nicht. Dies liegt theils in dem Begriff, welchen die formale Logik von dem Widerspruch aufstellt; theils in dem Unterschiede des Widerspruchs von sich selbst, in seiner Negation positiv oder nur negativ zu sein.

a) In ersterer Hinsicht lautet das Gesetz des Denkens, dass einem Subject nicht zugleich entgegengesetzte Prädicate zukommen können.

Das Gerade kann nicht zugleich krumm, das Wahre nicht zugleich falsch, das Grosse nicht zugleich klein, das Feste nicht zugleich flüssig sein u. s. w. Dieser Begriff der Identität wird für das Hauptprinzip der Erkenntniss,

für das absolute Kriterium der Wahrheit gehalten. Der Widerspruch gegen dasselbe soll die Absurdität erzeugen, dass Etwas dies bestimmte und zugleich dessen Gegentheil sein könne. Es wird dies Denkgesetz, an sich ein *Corollarium* des Prinzips der *contrarietas*, gewöhnlich so ausgedrückt, dass einem Subject von conträren Prädicaten entweder nur das eine oder das andere zukommen könne und dass mithin auch eine dritte Bestimmung ausgeschlossen sei: *tertium non datur, principium exclusi tertii sive medii.* Aber so richtig es ist, die Momente des Gegensatzes auseinander zu halten, so falsch ist es, sie in ihrer Entgegensetzung als sich ausschliessende zu fixiren und gegen diesen Irrthum hauptsächlich ist die Dialektik Hegels gerichtet, welche nicht nur den Widerspruch, sondern auch seine Auflösung für möglich hält. Die Hartnäckigkeit des Verstandes, sich auf jenen Satz als einen unüberwindlichen zu steifen, übersieht, dass allerdings, noch abgesehen von concreteren Formen der Einheit der Extreme, Neutralisation der Gegensätze möglich ist. Das Gerade kann nicht zugleich krumm, das Krumme nicht zugleich gerade sein. Wer sollte es nicht zugeben? Was thut aber die Mathematik, diese Wissenschaft des exacten Verstandes? Sie setzt die Peripherie eines unendlichen Kreises gleich einer geraden Linie. Das Grosse kann nicht zugleich klein, das Kleine nicht zugleich gross sein. Wie einleuchtend! Aber gross und klein sind ganz relative Bestimmungen und gross dasselbe, was im Verhältniss zu einem andern klein. Ja wie Lessing von verächtlichen schätzbaren Originalen sprach, so giebt es auch kleingrosse Menschen und Werke. Ein chemischer Stoff kann nur Säure oder Basis sein. Die Chemie lehrt aber, dass derselbe Stoff sowohl als Säure wie als Basis fungiren kann. Dem Festen ist das Flüssige entgegengesetzt. Ein drittes soll es nicht geben. Was ist aber Gallert? Als der Münchener Akademiker Fuchs seine Geogonie aufstellte, gebrauchte er für den Urzustand der Erdmasse den Ausdruck, dass er ein festweicher gewesen sei. Der Krieg schliesst den Frieden von sich aus. Was ist aber ein Waffenstillstand? Ist er nicht Frieden im Kriege?

4) Für die höhere Form der Aufhebung des Widerspruchs ist aber zu bemerken, dass in der Welt der Erscheinung die Möglichkeit existirt sie nicht zu Stande kommen zu lassen, weil das Dasein der einen Seite nur

vernichtet wird. Das ist Unglück, aber seine Möglichkeit ist nothwendig.

Eben so nothwendig ist ferner die Möglichkeit, dass der Gegensatz eine negative Form annehme, die ihm nicht zukommen sollte. Diese Formen sind es hauptsächlich, die man bei der Bekämpfung des Begriffs des Widerspruchs im Auge hat, obwohl man ihre Wirklichkeit nicht leugnen kann. So steht der Gesundheit die Krankheit, dem Schönen das Hässliche, der Vernünftigkeit die Verrücktheit, dem Guten das Böse gegenüber. Das Leben hat seinen conträren Gegensatz am Tode, der für das Individuum schlechthin nothwendig ist; Krankheit aber ist dem Leben nicht nothwendig. Die Gesundheit des Lebens besteht in dem Erzeugen und Auflösen der im Leben inwohnenden Gegensätze; in ihnen liegt nothwendig die Möglichkeit, dass sie aus ihrer Spannung in Widerspruch mit einander übergehen, aber es ist nicht nothwendig, dass diese Möglichkeit sich verwirkliche. Dies ist eine der wichtigsten Einsichten, welche man durch die Philosophie gewinnt. Namentlich fallen dadurch die Spitzfindigkeiten, mit dem die Wissenschaft wegen des Begriffs des Bösen chicanirt zu werden pflegt.

Um diesen ganzen Exkurs abzuschliessen, will ich noch ein specielles Beispiel von dem Zusammenhang der besprochenen Formen geben. Der Begriff der Familie ist als solcher Einer. Aber in seiner Identität unterscheiden sich sogleich die Eltern und Kinder, denn bloss verheirathete Leute sind noch keine Familie. Diese fordert ausser den Gatten Kinder. Eltern und Kinder stehen im conträren Gegensatz. Die Kinder bleiben an sich für immer Kinder ihrer Eltern, aber sie bleiben nicht Kinder. Sie wachsen heran, sie werden mündig, sie können selbst wieder Eltern werden und eine eigene Famile begründen. Hier ist nun der Punkt, wo der Gegensatz, der sich beständig in der Pietät auflöst, zum Widerspruch werden kann, wenn die Eltern die zur Mündigkeit herangereiften und von ihnen selber dazu erzogenen Kinder noch als unselbstständige Personen zu behandeln fortfahren wollen. Dann wird ihr Recht zum Unrecht, gegen welches die Forderung der Emancipation der Kinder von der väterlichen Gewalt eintritt. Geschieht dies nicht, so kann sich hieraus die Tragik des Widerspruchs der Familie mit sich selbst, ihre Selbstvernichtung durch Selbstentzweiung entwickeln. —

§ 83.

Metaphysik und Logik.

Kant hatte die Ontologie der alten Metaphysik in die analytische Logik und die besondern Theile der Metaphysik: Pneumatologie, Kosmologie, Theologie, in die Dialektik der reinen Vernunft aufgelöst. Es existirt also nach ihm keine Metaphysik mehr. Hegel selber wiederholt zuweilen, dass, was man vormals Metaphysik genannt habe, mit Stumpf und Stiel ausgerottet sei. Er giebt auch nur eine Wissenschaft der Logik. Indem er dies thut, unterscheidet er aber sogleich die objective Logik von der subjectiven und bemerkt, dass die erstere an die Stelle der alten Metaphysik, genauer gesprochen, der alten Ontologie treten könne. Er stellte also die Metaphysik wieder her und meinte, dass eine Philosophie ohne Metaphysik wie ein Volk ohne ein Allerheiligstes sei. Wie kam er dazu, die Ontologie, d. h. die Wissenschaft von den allgemeinen Bestimmungen des Begriffs, des Seins und Wesens als ein Moment der Logik anzusehen? Antwort: weil dieselbe in der That nichts als absolute Abstraction sind und sich in dieser Qualität von den Bestimmungen der Logik nicht im Geringsten unterscheiden. Diese Vereinigung der Ontologie mit der Logik ist der grosse, durch Kant angebahnte Fortschritt auf diesem Felde. Allein der Unterschied, der an sich zwischen dem ontologischen und den im engeren Sinn logischen Bestimmungen vorhanden ist, wird dadurch nicht aufgehoben. Mit anderen Worten: die Metaphysik ist in der Hegelschen Logik umgebildet, aber nicht vernichtet. Wir werden bei der Eintheilung der Logik sogleich darauf zurückkommen.

§ 83.

Logik und Theologie.

Wir finden bei Hegel keine besondere Theologie. Die ganze Philosophie soll nach ihm Gott zum Gegenstande haben. Der absolute Begriff Gottes als des schlechthin Absoluten kann nur aus dem Begriff der Vernunft, der Natur und des Geistes als letztes und höchstes Resultat der Wissenschaft für das Erkennen hervorgehen, obwohl der Begriff Gottes seiner Realität nach auch der erste ist. Die Logik enthält daher nach Hegel auch Definitionen

Gottes, die Logik wird also insofern zu einer Theologie. Hegel will sagen, dass der Begriff Gottes ein vernünftiger, ein auch logisch bestimmter sein müsse. Er drückt dies jedoch vorsichtig dadurch aus, dass von einer jeden Sphäre der logischen Idee nur die affirmativen Bestimmungen, also die ersten und letzten jeder Begriffsgruppe, nicht aber die mittleren als Definitionen Gottes gelten könnten, als welche in der Differenz seien. Es kann von Gott gesagt werden: er ist das Sein und das Maass, nicht aber die Quantität; er ist das Wesen und die Wirklichkeit, nicht aber die Erscheinung; er ist der Begriff und die Idee, nicht aber die Objectivität. Den Begriff der Idee nimmt Hegel in der That synonym mit dem Begriff Gottes in *statu abscondito*.

§. 83.

Eintheilung der Logik.

Es würde thöricht sein, zu leugnen, dass die Worte, mit denen Hegel die Eintheilung der Logik beschreibt, sehr unverständlich, ja sonderbar klingen müssen. Die Bestimmung des Begriffs des Seins durch blosse Präposition, an sich sein, für sich sein, an und für sich sein, hat wenig Befriedigendes. Auch der hinzugefügte Unterschied von Unmittelbarkeit, Vermittelung und Entwicklung lässt uns sehr im Dunkeln. Sehen wir aber zu, wie Hegel dazu gekommen ist. Er unterscheidet also:

1) Sein;
2) Wesen;
3) Begriff und Idee.

Er fasst dann Sein und Wesen wieder als objective Logik zusammen; der Begriff ergiebt ihm die subjective Logik. D. h. die objectiv genannte Logik enthält die analytische Logik der Kantischen Vernunftkritik. Wenn Kant aber die Bestimmungen derselben theils aus der formalen Logik als Urtheilsformen, theils aus der Metaphysik als die in den Urtheilen gebrauchten ontologischen Kategorien, ohne Weiteres aufnahm, so unterscheidet sich Hegel von ihm dadurch, dass er die Kategorien nach ihrem innern Zusammenhang entwickelt. Dies ist eine kolossale Arbeit gewesen und Hegel hat daher nicht ohne gerechtes Selbstgefühl stets einen grossen Nachdruck darauf gelegt. Es ist der Begriff der Nothwendigkeit, um welchen es sich hier handelt. Hegel selber gebraucht nun, wie Kant, für alle diese Kategorien den Ausdruck Verstandeslogik und,

wie nach Kant, wird auch nach ihm der Begriff des Seins durch sie objectiv, d. h. nach seiner Qualität, Quantität u. s. w. bestimmt.

Die Logik des Begriffs als der Form der Vernunft ist die, welche Kant unter der Dialektik abhandelt. Der Schluss ist nach Kant die der Vernunft eigenthümliche Form. Es kommt also auf die Ordnung der Begriffe an, welche durch ihr Verhältniss der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit gesetzt wird. In diesem Verhältniss ist auch Nothwendigkeit enthalten, aber nicht als blinde der blossen Causalität, sondern als die sich selbst zu ihrem Unterschiede bestimmende Vernunft. Diese Seite des Logischen ist es, welche Hegel durch das Wort subjectiv ausdrücken will. Das Allgemeine bestimmt sich selbst zu seinem Unterschiede, d. h. zum Besondern. Dass ein Subject, dass der Geist es ist, der diese Form der Vernunft denkt, ist es nicht, was durch das Wort subjectiv bezeichnet werden soll, sondern die im Begriff als solchem liegende Selbstbestimmung, die eine ihm inwohnende, eine immanente ist.

So wäre also die Eintheilung der Logik bei Hegel eine Dichotomie: die objective und subjective; d. h. die Metaphysik als die Wissenschaft des Begriffs von Sein und Wesen; und die Logik im engern Sinn als die Wissenschaft vom Begriff. Da diese aber hier nicht psychologisch als ein Moment der theoretischen Intelligenz, sondern als objective Form des Denkens überhaupt genommen wird, so sind die Bestimmungen des Begriffs ebensowohl metaphysisch, als die abstracten Kategorien der Metaphysik logisch.

Hegel stellt aber die Eintheilung der Logik auch als ein Trichotomie auf, weil der Begriff des Wesens die Mitte zwischen dem des Seins an sich und dem des Begriffs an und für sich ausmacht, in ihm also das liegt, was er die Genesis des Begriffs nennt.

Hier tritt nun der wichtige Unterschied der dialektischen Form ein, der sich weiterhin durch alle concreten Formen des Seins wiederholt.

1) Die Bestimmungen des Seins an sich gehen in einander über. Eine Qualität geht in eine andere über, aber auch eine Quantität in eine andere. Es ist die Veränderung des Daseins. Die Kategorie des Werdens als die erste vollständige Definition des Seins beherrscht diese ganze Region. Wenn im Herbst das Chlorophyll aus den

Blättern schwindet, so verändert sich die Qualität ihrer Farbe. Das Grün wird roth, gelb, braun. Das Knabenalter geht in das Jünglingsalter über. Das Wasser wird, wenn die Quantität seiner Temperatur sich bis zum Siedepunkt steigert, zu Dampf u. s. w. Ein Maass geht in das andere über.

2) Die Bestimmungen des Wesens sind Reflexionsbestimmungen. Das Wort Reflexion nimmt Hegel hier nicht im Sinn der subjectiven Reflexion, sondern objectiv, wie wir vom Lichtstrahl sagen, dass er sich reflectire. Das Sein setzt sich für sich als ein Andres, worin es als Schein ist. Der Schein ist Nichts, sondern er ist der Unterschied des Wesens von sich selber. Es erscheint das Sein; der Schein, wie Herbart sagt, deutet auf ein Sein. Das Wesen geht nicht bloss von einer Bestimmung zu einer andern fort, wie das unmittelbare Sein, sondern es setzt mit einer Bestimmung zugleich die derselben entgegengesetzte. Es ist also unmöglich, die eine ohne die ihr entgegengesetzte, worin sie sich reflectirt, zu denken. Jede hat die andere an sich. Sie ist in ihrer Andern für sich. Der Begriff der Identität ist nicht ohne den der Differenz, der des Grundes nicht ohne den der Folge, der des Inhalts nicht ohne den der Form, der der Substanz nicht ohne den des Accidens u. s. w. zu denken. Hegel liebt für die Beschreibung dieser Diremtion das Wort Abstossen. Er will die Thätigkeit des Seins als Wesen bemerklich machen, sich in seinem Andern zu setzen. Der Begriff des Werdens verwandelt sich hier in den des Setzens und nicht nur des Setzens eines Andern überhaupt, sondern seines Andern, welches das dem es Setzenden Entgegengesetzte ist. Die Substanz wird zur Ursache, indem sie sich als Wirkung setzt. Wirkung aber ist der Ursache entgegengesetzt. Da jedoch der Inhalt der Ursache und der Wirkung der nämliche ist, so ist der Unterschied der Wirkung von der Ursache in Betreff ihrer Substanz nur ein Schein. Die Wirkung ist das Für sich sein der Ursache. Kant nannte schon das Verhalten der Reflexionsbegriffe ihre Amphibolie.

3) Die Bestimmungen des Begriffs sind Entwicklung seiner Einheit zu ihren Unterschieden, die sich durch sich selbst auf einander beziehen, sich in sofern in einander reflectiren, aber als in der Identität des Begriffs enthaltene nur Momente desselben sind, worin er, wie Hegel in seiner Definition sagt, bei sich bleibt. Seine Veränderung

ist keine qualitative, wie wenn das Rauhe glatt oder das Glatte rauh wird; keine quantitative, wie wenn ein Grosses klein, ein Kleines gross wird; keine modale, wie wenn ein Dasein incommensurabel wird; keine Reflexion der Entgegensetzung; sondern der Begriff setzt sich ihm selber als Einheit entgegen, um diese Entgegensetzung wieder in sich zurück zu nehmen. Daher nennt ihn Hegel den in der Entwicklung bei sich bleibenden Begriff.

Sein und Wesen sind, logisch genommen, auch Begriffe, aber der des Seins ist abstract, der des Wesens reflectirt, der des Begriffs hingegen concret. Er enthält das Sein und Wesen in sich, aber er setzt sie als Momente eines organischen Zusammenhanges.

Wenn man Logik studiren will, so kann man erwarten, vom Begriff unterrichtet zu werden. Hierin scheint nun die Hegelsche Logik nicht zu befriedigen, weil sie mit Sein und Wesen beginnt. Allein in ihrem Verlauf ergiebt sich, dass diese Begriffe die Voraussetzungen sind, welche der Begriff des Begriffs sich selber macht. Um wahrhaft verstehen zu können, was Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit, was Urtheil und Schluss ist, muss man schon wissen, was Sein und Wesen bedeuten, denn alle Kategorien derselben spielen im Begriff als solchem schon ihre Rolle. Ohne Qualität und Quantität, ohne Einheit und Unterschied, ohne Grund und Folge, ohne Zufälligkeit und Nothwendigkeit u. s. w. ist darin nicht fortzukommen. Die Ontologie ist also die Bedingung der Logik. Hegel leistet in der Exposition der ontologischen Kategorie, was Kant versäumt hatte, nämlich sie an und für sich zu untersuchen, nicht bloss sie ohne Weiteres zu gebrauchen. Umgekehrt können die ontologischen Bestimmungen nicht dargestellt werden, ohne sie in der Form des Begriffs zu entwickeln. Das Begreifen, Urtheilen und Schliessen muss sich als die absolute Form des Gedankens auch bei ihm bewähren, aber das, was in diesen Formen sich darstellt, ist noch nicht der Begriff an und für sich, sondern erst sein Werden. Sein z. B. ist die allgemeinste Abstraction, die allem Sein, worin es auch bestehe, zukommt. Die Ontologie untersucht aber nicht den Begriff der Allgemeinheit, sondern den des Seins an sich; ohne welchen wiederum die Allgemeinheit nicht gedacht werden kann.

§. 84.

A. Eintheilung des Seins.

Der Begriff des Seins unterscheidet sich nach Hegel:
1) als Qualität; 2) als Quantität; 3) als Maass.

Diese Eintheilung erinnert an die Platonische im Philebos, wo dem Begrenzenden: πέρας, das Unbegrenzte, Unbestimmte: ἄπειρον, entgegengesetzt und ihre Einheit in dem aus beiden Gemischten, im μέτρον, gefunden wird.

Im Verhältniss zur Kantschen Kategorientafel sehen wir die Abweichung, dass Hegel mit der Qualität anfängt, während bei Kant die Quantität voran tritt. Die Quantität setzt sich aber schon ein in sich bestimmtes Dasein voraus, an welchem sie als dessen bewegliche, relative Grenze erscheint. Kant konnte in seinen Irrthum nur verfallen, weil er den Begriff im Zusammenhang der Kategorien an und für sich selbst gar nicht untersuchte.

Für die dritte Hauptkategorie des Seins setzt Hegel das Maass. Er sagt nicht: Modalität. Der Grund hiezu war für ihn ein doppelter. Erstens wollte er ursprünglich die ganze Logik so viel wie möglich in reinem Deutsch herstellen. Er wollte für Qualität Bestimmtheit, für Quantität Grösse sagen. Später hat er sich überzeugt, dass dies unthunlich sei. Er bemerkt in der Encyklopädie ausdrücklich, dass Grösse doch nicht adäquat ausdrücke, was wir unter Quantität verstehen. Sodann ist sein Begriff des Maasses in der That ein anderer, als der der Modalität bei Kant. welcher den Begriff der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit darunter versteht. Hegel versteht unter Maass die höchste Definition des Seins als solchen, die Einheit der Qualität und Quantität. Die Aeusserlichkeit und Gleichgültigkeit der Begrenzung des Seins im Verhältniss zu anderm hat an der Qualität zuletzt ihre innere Grenze. Die quantitative Veränderung durchläuft einen gewissen Kreis, über welchen sie nicht hinaus kann, ohne die Qualität zu zerstören. Das Maass wohnt der Realität als die nothwendige Beziehung ihrer Quantität auf ihre Qualität inne. Es ist die Art und Weise: *modus essendi*, wie sich die Untrennbarkeit der Quantität von der Qualität darstellt. Die Stöchiometrie z. B. zeigt uns, wie die Veränderung eines chemischen Stoffes in eine andere Qualität durch seine Verbindung mit einem andern nach

einer bestimmten Quantität bedingt ist. Es hätte daher nichts im Wege gestanden, diese dritte Kategorie Modalität zu nennen.

§. 86.

I. Qualität.

Sie unterscheidet sich nach Hegel:

1) als Sein; 2) als Dasein; 3) als Fürsichsein.

ad 1) Das Sein unterscheidet sich wieder:

a. als Sein überhaupt; *b.* als Nichts; *c.* als Werden.

Man hält sich gewöhnlich bei diesen ersten elementarischen Bestimmungen der Idee am weitläufigsten auf, weil man in ihnen einen reicheren Inhalt sucht, als darin steckt. Hegel hat in seiner ausführlichen Logik, aber auch selbst hier in der Encyklopädie, wohl genug darüber gesagt, sich vor Missverstand zu schützen. Wir wollen also darüber hinweggehen.

ad 2) Dem Begriff des reinen, d. h. unbestimmten Seins ist der des in sich bestimmten als Dasein, als Realität, entgegengesetzt.

Im Dasein unterscheidet sich:

a. Die Qualität an sich; *b.* die Endlichkeit; *c.* die Unendlichkeit.

Die Qualität ist die unmittelbare Bestimmtheit des Seins: *determinatio;* diese ist *negatio*, denn durch sie unterscheidet sich das Dasein als ein Etwas von Anderm; die *negatio negationis* ist die *affirmatio* als das Dasein, welches die Negation nicht nur ausser sich, an Anderm, sondern in sich selbst hat, in seiner Veränderung daher sich gleich bleibt und als dieser in sich zurückkehrende Process Unendlichkeit ist.

Veränderung überhaupt ist der Uebergang von einer Bestimmtheit zu einer andern. Das Etwas ist unmittelbar ein anderes gegen ein anderes Etwas. Durch seine Bestimmtheit kann das Etwas sich verändern. Das Gerade kann krumm, das Feste kann flüssig, das Rauhe kann glatt, der Tugendhafte kann lasterhaft, der Gesunde kann krank werden u. s. w. Oder auch umgekehrt. Dies ist die Endlichkeit, Veränderlichkeit des Seins. Die Unruhe dieses Processes, des unaufhörlichen Uebergehens des Etwas in Anderes, das Anderswerden des Etwas, ist ein Fortgang ins Unendliche, der aber ohne Grenze in sich und daher, wie Hegel sagt, nur die schlechte Unendlichkeit ist. Der *progressus in infinitum* ist der, welchen

Spinoza das *infinitum potentia* oder das *infinitum imaginationis* nennt.

Die wahre Unendlichkeit ist die Negation der Negation, die Rückkehr des Seins aus dem Unterschiede als seinem eigenen in sich selbst, das sich selbst: *semet sibi*, Anderswerden. Dies Unendliche nennt Spinoza das *infinitum actu* oder das *infinitum rationis*. Hegel hebt an diesem Begriff mit Nachdruck hervor, dass derselbe nicht ausserhalb der Realität oder nur eine subjective Abstraction von Endlichen sei, vielmehr in aller Realität als die Macht ihrer Veränderung sich manifestire. Man muss sich daher solche ontologische Kategorien nicht durch Einmischung von theologischen verderben, sondern man muss sie in ihrer reinen Einfachheit denken. Sie werden sich denn weiterhin schon geltend machen. Man kann wohl sagen, dass die Philosophie durch Anerkennung des Begriffs der wahren Unendlichkeit als einer uns gegenwärtigen in unserm Jahrhundert einen eben so grossen Fortschritt gemacht hat, als die Mathematik im vorigen durch Einführung der Infinitesimalrechnung.

ad 3) Die dritte Hauptkategorie des Seins nennt Hegel das Fürsichsein. Dieser Ausdruck ist ihm ganz eigenthümlich. Für den Deutschen ist er auch wohl noch verständlich, aber für die kosmopolitische Stellung der Philosophie ist er unbequem. Es wäre zu wünschen, Hegel hätte sich einer andern Bezeichnung bedient. Die Franzosen haben übersetzen müssen: *l'être pour soi*. Das Für sich sein, das *semet sibi esse*, wird schon durch die Unendlichkeit gesetzt; als besondere Kategorie ist es nur das aus ihr herausgenommene Resultat. Was ist es eigentlich? Es ist der Begriff des Atoms. Das Dasein als das für sich seiende, sich in sich abschliessende, ist das atomistische oder das Eins. Die besonderen Unterschiede sind hier nach Hegel:

a) das Eins und das Leere;
b) das Eins und das Viele;
c) Repulsion und Attraction der vielen Eins.

Diese Begriffe rechnet Kant schon zur Quantität. Hegel erblickt in ihnen den Uebergang von der Qualität zur Quantität. Ein Dasein bestimmt sich als ein für sich seiendes, sofern es alle Unterschiede, die es in sich selber besitzt, in die Beziehung auf sich aufhebt, aber auch sich von jedem andern Dasein negativ in seine Selbstständigkeit abschliesst. Es ist das reale Wesen Herbarts, das

durch Ausschliessen aller Störung sich selbst erhält. Unmittelbar hat das Eins als untheilbar nur das Leere sich gegenüber, welcher Ausdruck von den Griechischen Atomikern hergenommen ist. Isolirung ist ohne ein Negatives, gegen welches sie gerichtet ist, undenkbar. Die concrete Form dieses Leeren kann natürlich sehr mannigfaltig sein. Es soll z. B. jetzt wieder. nach den Lehren der heutigen Physiker, keinen leeren Raum geben. Der Aether soll Alles erfüllen, alles Materielle durchdringen. Der Aether soll aber selbst wieder aus Atomen bestehen, die unter einander sich repelliren und von den Molecularatomen attrahirt werden. Worin aber bewegen sich wieder die Aetheratome? Sie müssen doch einen Spielraum haben, denn sonst könnten sie sich nicht bewegen. Nimmt man Atome an, so muss man sich auch das Leere, das seiende Nichts zwischen ihnen gefallen lassen.

Die Ausdrücke Hegels: Repulsion und Attraction, mit denen er das Ausschliessen des Eins von Eins, das Setzen der Vielheit, so wie das Zusammengehen der vielen Eins in einheitliche Sammlung beschreibt, haben natürlich hier keine physische Bedeutung, sondern nur eine ideelle, bildliche, grade wie wenn von einer Bewegung, von einem Uebergehn u. s. w. der Begriffe gesprochen wird.

Der Hauptpunkt, in welchem Hegel sich hier von Kant und andern Philosophen unterscheidet, ist, dass er das Eins aus dem Dasein durch die atomistische Verselbstständigung desselben ableitet. Es macht daher bei ihm den Uebergang zur Quantität, die aber erst als Resultat des für sich seienden Etwas erscheint.

§. 99.

II. Die Quantität

unterscheidet sich:

1) als Quantität überhaupt; 2) als Quantum; 3) als Grad.

Die erste Bestimmung ist die Parallele zum Sein überhaupt, die zweite zum Dasein, die dritte zum Fürsichsein.

Es ist, namentlich mit Rücksicht auf die ausführliche Behandlung dieser Kategorien in der grösseren Logik, worin Hegel auch eine so gelehrte als scharfsinnige Beleuchtung des Differentialcalculs gegeben hat, hier wohl nichts zu bemerken, ausser dass Hegel im Widerspruch mit seiner früheren Behauptung, dass nur die ersten und letzten Mo-

mente der Idee als Definitionen des Absoluten sollen gelten können, die Aeusserung macht, die Quantität könne auch als Definition des Absoluten genommen werden. Dies ist freilich möglich. Allah ist gross! Aber es ist nicht richtig. Grösse ist ein inadäquates Prädikat für den Begriff des Absoluten und nur für den Gott der Phantasie statthaft.

§. 107.

III. Das Maass.

Seine Unterschiede sind:

a) das specifische Quantum;

b) das reale Maass als das Verhältniss selbstständiger Maasse;

c) die Indifferenz des Seins gegen den Wechsel der Maassverhältnisse.

Hegel hat, wie oben gezeigt wurde, mit Unrecht vermieden, diese Kategorie Modalität zu nennen. Er wollte mit dem Wort Modalität nicht an Kant, vielleicht auch nicht an Spinoza erinnern. In dem engeren Sinne, in welchem er das Wort Maass nimmt, konnte er an Giordano Bruno und an Leibnitz erinnern, besonders aber an Lambert in seiner Architektonik des Ersten und Einfachen. Hegels Schule hat es versäumt, diesen wichtigen Begriff weiter auszuführen. Seines Fleisses darf man sich nach Lessing rühmen und so muss ich denn sagen, dass ich, so viel mir bekannt ist, der einzige geblieben bin, der in einer Abhandlung über die Knotenlinie der Maassverhältnisse und später in dem ersten Bande meiner „Wissenschaft der logischen Idee“ (1858) in der Abhandlung der gesammten Kategorie des Maasses die eben so schwierige als interessante Materie weiter zu fördern bemüht gewesen ist. Ich erwähne dies nur, um den Leser, der nach einer umfassenderen Belehrung verlangt, darauf zu verweisen, da es unmöglich ist, in diesen Erläuterungen weitläufiger darauf einzugehen. Ich muss mich hier darauf beschränken, den Grundgedanken Hegels mit wenigen Worten hervorzuheben.

Dieser besteht darin, dass Qualität und Quantität für sich einseitige Bestimmungen des Begriffs des Seins ausmachen, dass also erst ihre Einheit den wirklichen, vollständigen Begriff desselben enthält. Ein wirkliches Quale ist zugleich quantitativ, ein wirkliches Quantum zugleich qualitativ bestimmt. So ist es ein specifisches Quantum.

Die specifischen Quanta verhalten sich also unter einander sowohl nach ihrer Qualität, als nach ihrer Quantität. Dies Verhältniss ist das Maass. Die Veränderung der einen Seite führt auch zur Veränderung der andern. Da aber die Quantität die äusserliche Grenze der Qualität ausmacht, so spielt sie hier die Hauptrolle. Ihre Veränderung scheint an der Qualität zunächst nichts zu verändern. Es scheint gleichgültig, ob ein Quale so oder so gross sei. Allein es scheint nur so, und die fortgesetzte Aenderung der Quantität langt plötzlich bei einem Punkte an, wo die Qualität anders qualificirt wird. Dieser Punkt, in welchem also der innere Zusammenhang der Quantität mit der Qualität entscheidend hervortritt, ist das Maass. Man hat eingewendet, dass der Begriff des Maassstabes eigentlich ein rein quantitativer sei. Indessen muss doch die Beschaffenheit des Maassstabes sich immer nach der Qualität des Gegenstandes richten. Eine Flüssigkeit z. B. kann doch mit einem Längenmaasse nicht gemessen werden. Sie fordert ein Hohlmaass. Der Maassstab, welchen die Criminaljustiz an ein Verbrechen legt, muss sich nach dessen Qualität und nach dem ganzen Sittenzustande einer Nation richten u. s. w. Maasslosigkeit ist nichts Absolutes. Das Maass stellt sich wieder her, weil die quantitative Veränderung ohne ihr qualitatives Substrat nichts ist, Qualität aber das unmittelbare, ursprüngliche, insofern durch Nichts zu bezwingende Sein ausmacht.

Der Wechsel der Maassverhältnisse kann daher dem Sein an sich nichts anhaben. Der Zustand des Daseienden ist immer ein bestimmtes Verhältniss seiner Qualität und Quantität. Die Zunahme der einen Bestimmtheit wird zur Abnahme der ihr entgegengesetzten. Indem die Fluth wächst, nimmt die Ebbe ab und umgekehrt. Hier hebt sich das Land, dort senkt es sich und umgekehrt. An und für sich erhält sich die Gleichgültigkeit des Seins gegen die verschiedene Modalität seines Anderswerdens. Dieser Begriff der Gleichheit des Seins mit sich in seinen Unterschieden ist als Resultat der Begriff des Wesens.

§. 112.

B. Eintheilung des Wesens.

Für den Begriff des Wesens muss man vor allen Dingen festhalten, dass die Bestimmungen des Seins in denselben übergehen. Er enthält also Qualität, Quantität,

Modalität. Seine Bestimmungen ändern nichts an der Realität. Sie drücken nur das Verhältniss des Seins zu sich nach seiner Gleichheit oder Ungleichheit mit sich aus. Wenn in den Kategorien des Seins das Werden die fundamentale ausmacht, so in denen des Wesens die Identität. Sie sind in sofern nur formale Umwandlungen des Seins, Modificationen, nicht Alterationen desselben. Was ein Etwas seiner Qualität oder Quantität nach ist, wird nicht davon berührt, dass es sich als Grund einer Folge, als Inhalt einer Form, als Ursache einer Wirkung setzt. Hegel beschreibt daher das Wesen als das Insichgehen des Seins, als die Beziehung des Seins auf sich, als die Vermittelung desselben mit sich. Das Wesen ist:

1) der Grund der Existenz;
2) die Erscheinung;
3) die Wirklichkeit.

§. 115.

I. Das Wesen als Grund.

Das Wesen setzt sich:

1) als Grund; 2) als Existenz; 3) als Ding.

Wenn man die Arbeit betrachtet, welche Hegel in seiner ausgeführten grossen Logik an die Behandlung dieser Reflexionsbestimmungen gesetzt hat, so erkennt man die ausserordentlichen Schwierigkeiten, die er zu überwinden hatte, bevor er mit ihnen zu der einfachen Gestaltung gelangte, in welcher die Encyklopädie sie jetzt darbietet. Jene Abhandlung weicht in sehr vielen Stücken von der hier vorliegenden ab. Es würde aber dem Zweck dieser kurzen Erläuterungen nicht entsprechen, auf ihre nähere Kritik einzugehen. Die Hauptsache, um die es ihm zu thun war, bestand in der Aufgabe, nachzuweisen, dass die sogenannten Denkgesetze der Identität, des Widerspruchs und des Grundes nicht nur eine logische, sondern zugleich ontologische Bedeutung haben. Sie sind nicht nur Gesetze des Denkens, sondern zugleich Gesetze des Seins. Das Denken denkt in ihnen das Sein, aber das Sein bewegt sich auch selbst in diesen Formen. Es ist selbst identisch; es unterscheidet sich an sich selbst von anderem Sein u. s. w,

Es ist aber sonderbar, nur diese drei Bestimmungen der Identität, des Widerspruchs und des Grundes als Denkgesetze aufzustellen, da man nicht sagen kann, wes-

halb nicht alle übrigen Kategorien der Logik eben sowohl auf diesen Namen Anspruch hätten. Das hat man auch wohl gefühlt und ihnen deshalb den Namen der obersten Gesetze des Denkens gegeben, als ob die andern Gesetze des Denkens, z. B. das des Schlusses, unwichtiger wären und sich mit einer niedrigern Rangordnung zu begnügen hätten.

Hegel protestirt aber auch dagegen, jene Kategorien in der Form von abstracten Sätzen nebeneinander aufzustellen: Alles ist mit sich identisch oder, negativ ausgedrückt, nichts widerspricht sich selbst: *principium identitatis sive contradictionis;* Alles ist unterschieden: *principium indiscernibilium sive differentiae;* Alles hat seinen zureichenden Grund: *principium rationis sufficientis.* Hegel fordert die Ableitung dieser Sätze und zeigt, wie sie durch sich selbst in einander übergehen.

(ad 1.*)* Als **Grund** ist das Wesen:

a) Identität; b) Unterschied; c) Grund.

ad a) Der Begriff der Identität ist der der Gleichheit des Seins mit sich, so dass seine Veränderung gegen die Gleichheit als unwesentlich gesetzt wird. Das, was im Wechsel der Modificationen sich als Identität erhält, ist das Wesen.

ad b) Der Unterschied ist also der Unterschied der Identität selber. Die besonderen Formen dieser Ungleichheit des sich selbst Gleichen, nämlich: Verschiedenheit, Gegensatz und Widerspruch, sind schon oben bei dem Begriff der Dialektik erörtert worden.

ad c) Der Grund ist das Wesen als die Einheit seiner Identität und seines Unterschiedes. Nach jener Seite ist er der formelle Grund, die Tautologie der Reflexion des Wesens in sich als Grund. Die Bestimmung des Grundes in dieser Form befriedigt uns nicht, weil sie bei der Wiederholung des Wesens stehen bleibt, allein in der That ist dasselbe sein eigener Grund. Nach der Seite des Unterschiedes ist der Grund der reelle, der etwas Anderes, als das Wesen, zum Grunde macht und daher gründlicher, als die nur in der Identität stehen bleibende Begründung zu sein scheint. Wenn aber das Andere nicht das Wesen in sich enthielte, d. h. an sich mit ihm identisch wäre, vermöchte es nichts zu begründen. Der Grund wäre sonst ein leerer Grund. Der wirkliche Grund ist daher das sowohl mit sich identische, als das sich von sich unterscheidende Wesen, denn als Grund geht das Wesen aus

sich heraus und setzt sich als Existenz. Sie ist das, was man seine Folge zu nennen pflegt. Ohne eine solche zu haben, ist das Wesen nicht Grund.

Es wird mit dem Begriff des Wesens und des Grundes sehr viel Unfug getrieben, wie Hegel näher ausführt, indem man irgend eine Beziehung von Etwas als Grund setzt. Von den Scheingründen ist aber der wirkliche Grund eben dadurch unterschieden, dass er allein das Wesen selber sich als Grund setzen lässt. Die unwesentlichen Gründe sind ohnmächtig, eine Existenz aus sich herauszusetzen. Die Gelehrsamkeit sucht mit ihrem haarspaltenden Scharfsinn und mit dem Reichthum ihrer Kenntnisse den Grund nur zu oft ausserhalb des Wesens. Sie imponirt zuerst oft gerade damit, dass sie etwas ganz Fremdartiges als Grund herbeizieht, wie dies namentlich von der Medicin in der Aetiologie der Krankheiten, von der pragmatischen Historie in der Begründung der Begebenheiten geschieht.

§. 128.

(ad 2.) Die Existenz.

Der Grund ist im Verhältniss zu dem, was er begründet, unbedingt; das von ihm Begründete ist das durch ihn bedingte. Das durch das Wesen als Grund bedingte Dasein nennen wir Existenz. Existenz ist mit dem Begriff des Daseins identisch, sofern sie ein bestimmtes Sein ist, aber sie unterscheidet sich vom blossen Dasein durch ihre Reflexion in das Wesen als ihren Grund. Wir besitzen im Deutschen kein Wort, den Begriff der Existenz auszudrücken. Das Dasein fällt in die Unmittelbarkeit des Seins, die Existenz aber schliesst die Vermittelung des Daseins durch die Thätigkeit des Wesens in sich. Die Existenz der Pflanze z. B. ist durch das Dasein von Luft, Wasser, Licht bedingt. Pflanze zu sein, ist ihr eigenes Wesen, hierin ist sie unbedingt; Luft, Wasser, Licht vermögen keine Pflanze hervorzubringen, sie sind nicht der Grund der Pflanze, aber sie sind Bedingungen, Grundlage, *fundamentum*, für den Hervorgang des Wesens der Pflanze in die Existenz. Es ist daher, wie in der Einleitung gesagt wurde, ein tiefer Blick Darwins, die Existenz der Arten in der Natur als einen Kampf derselben um ihr Dasein zu fassen. Das Wesen an sich bleibt sich gleich, aber die Veränderungen der Bedingungen, die es sich für seine Thätigkeit voraussetzt, modificiren seine Erscheinung. Augsburg, Nürnberg, Lübeck und

Reval sind noch da, aber die Existenz ihres Daseins hat sich seit dem Augenblick verändert, wo der Seeweg um Afrika nach Ostindien aufgefunden wurde. Sich eine bedeutende Existenz schaffen, heisst im gemeinen Leben nichts Anderes, als sich ein grosses Vermögen oder grosse Macht erwerben. Reichthum und Macht können wieder verloren gehen. Napoleon I. besass auf St. Helena weder das eine noch das andere, aber sein Wesen war unverändert. Er kämpfte um eine neue, ihm in dieser Lage gemässe Existenz. Napoleon wurde Philosoph und Schriftsteller. Wir bewundern die Unerschöpflichkeit seines Genie's eben so sehr in seinen Reden, wie Las Casas sie aufgezeichnet hat, als in den Schriften, die er dictirte. Er gab sich darin eine neue Existenz, die seiner militairischen und politischen würdig an die Seite trat.

§. 125.
(ad 3.) Das Ding.

Das Sein wird Dasein; das Wesen setzt sich als Existenz, aber wie das Dasein sich als für sich seiendes, so setzt sich die Existenz als ein Existirendes, als ein Eins. Dies ist es, was man unter der weitschichtigen Kategorie des Dinges versteht. Ding ist das existirende Wesen. Die Mannigfaltigkeit der qualitativen und quantitativen Bestimmungen, welche das Wesen durch sein unmittelbares Sein in sich schliesst, verwandeln sich in die Eigenschaften des Dinges, die in ihm als Momente aufgehoben sind. Es ist, was es ist, nur in seinen Eigenschaften. Wird von ihnen abstrahirt, so erzeugt sich die hohle Vorstellung des Dinges an sich. In ihm ist natürlich nichts zu erkennen, denn man hat, worin es zu erkennen wäre, gewaltsam aus ihm entfernt. Ein Ding ist nicht nur so oder so bestimmt, sondern es zeigt dies auch in seinem Verhältniss zu andern Dingen. Es äussert sein Wesen; es ist so geeigenschaftet. Durch seine Eigenschaften hat das Ding ein bestimmtes Verhältniss zu allen andern Dingen. Es kann sich durch sie eben sowohl erhalten, als es auch durch sie die Möglichkeit ist, sich aufzulösen und als dieses Ding zu verschwinden. Aber nach jener, wie nach dieser Seite bringt es, was das Wesen ist, zur Erscheinung.

Dies unstreitig ist der Gedankengang Hegels, wenn er in der zweiten Ausgabe der Encyklopädie den Begriff

der Existenz und der Dingheit noch in den Bereich des Begriffs des Wesens als Grund hineinzog, während er in der grossen Logik mit ihm den Begriff der Erscheinung eröffnete. Er wollte einen Uebergang aus dem Grunde zur Erscheinung finden, in welchem das Moment des Negativen, welches dem Begriff der Erscheinung anhaftet, schon gesetzt wäre.

Was jedoch seine Darstellung des Begriffs des Dinges in der Encyklopädie betrifft, so kann man bezweifeln, ob sie ganz correct sei. Gewiss wird die Kategorie der Dingheit oft auf Gegenstände angewendet, für welche sie gänzlich unzureichend ist, z. B. auf den Begriff der Seele, des Staates, Gottes selber. Dies zu rügen, hat Hegel vollkommen Recht. Wenn er aber diese Kategorie auf den Kreis der sinnlichen Existenz beschränkt, indem er das Ding aus Materien bestehen lässt, die als solche gegen einander gleichgültig seien und von dem Dinge als ihrer nur formalen Einheit und Totalität zusammen gefasst werden sollen, so kann man die Anwendung der Kategorien Materie und Form hier beanstanden. Sie treten auch bei Hegel selber innerhalb des Begriffs der Erscheinung ganz richtig als der Mittelpunkt desselben hervor, sind insofern anticipirt und lassen eine genauere Bestimmung für sich hier vermissen. Herbart hat den Begriff des Dinges unter der Form des Problems der Inhärenz gefasst, wie die Vielheit des Mannigfaltigen zugleich als Einheit existiren könne. Dies ist in der That der Hauptpunkt, wie der Grundbegriff des Wesens: Identität und Unterschied, sich hier realisirt. Die Existenz der einen Eigenschaft des Dinges stört nicht die einer andern in demselben. Sie sind in einander. Wo die eine ist, kann auch die andere sein. Schwere, Schwärze, Glanz, Brennbarkeit z. B. der Kohle sind überall in ihr auf jedem Punkt. Wo sie schwer ist, ist sie auch schwarz u. s. w. Brennbarkeit, Glanz u. s. w. sind zwar an dem Kohlenstoff, aber als seine Eigenschaften sind sie keine für sich selbstständigen Materien. Die missbräuchliche Anwendung der Kategorie des Dings darf nicht so verstanden werden, dass die Reflexion nicht eine Existenz unter sie subsumiren dürfte, die nicht aus Materien zusammengesetzt ist. Wir sprechen von den Eigenschaften einer Curve, von den Eigenschaften eines Nationalcharakters u. s. w., ohne dabei ein aus Materie bestehendes Ding, sondern nur die als ein Eins existirende Totalität des Wesens vor Augen zu haben.

Es wäre auch sonst unbegreiflich, wie die Kategorie des Dings zu einer so ausgedehnten Verbreitung auf alle möglichen Gegenstände hätte gelangen können. Wenn wir sagen: alle Dinge, so schliessen wir keine Existenz davon aus. Das Unzureichende von Kategorien für tiefere Begriffe muss corrigirt werden. Ding ist eben der erste Anlauf, das Wesen als ein existirendes, als ein für sich seiendes zu bestimmen.

§. 131.

II. Erscheinung.

Dieser Begriff ist ebenfalls, wie schon angedeutet wurde, von Hegel in seiner grossen Logik sehr verschieden von der Fassung in der Encyklopädie behandelt worden. Manches ist dabei verbessert, Manches verschlechtert. Wir können hier nicht darauf eingehen und begnügen uns, dem Leser den Kern der Hegelschen Exposition zu erläutern. Hegel unterscheidet:

1) die Erscheinung;
2) Inhalt und Form;
3) das Verhältniss.

(ad 1) Bei dem Begriff der Erscheinung kommt es ihm vorzüglich darauf an, die Meinung zu widerlegen, als ob die Erscheinung eine wesenlose Existenz wäre. Er polemisirt hier auf das Stärkste gegen Kant, hängt aber eben durch diese Polemik mit ihm auf das Engste zusammen. Was erscheint denn in der Erscheinung, wenn es nicht das Wesen ist? Ohne zu erscheinen, würde das Wesen gar nicht Wesen sein. Sein Wesen ist, sich zu manifestiren. Als Grund der Erscheinung zeigt es auch an ihr, was an ihm selber ist. Es bleibt nicht hinter seiner Erscheinung als ein transcendentes Jenseits zurück. Die Erscheinung als solche ist eine wechselnde, immer anders modificirte, vorübergehende. Sie muss in der Mitte anderer Erscheinungen sich ihre Existenz erkämpfen. Das Wesen aber, welches sich in den zahllosen Fällen seiner Erscheinung immer gleich bleibt, beherrscht sie von Innen her als ihr Gesetz. Das Gesetz ist eben so unveränderlich, als seine Erscheinung nothwendig in's Unendliche hin veränderlich ist. Keine Erscheinung ist der andern gleich. Jede trägt das Malzeichen ihrer so und nie wieder so vorkommenden Geburt an sich. Was in der That als Gesetz erkannt ist, macht auch das Wesen

des Kreises von Erscheinungen aus, dessen Gesetz es ist. Dies zu verreden, ist eine falsche Tiefsinnigkeit.

§. 133.

(ad 2.) **Inhalt und Form.**

Das Wesen als Gesetz der Erscheinung macht ihren Inhalt aus. Es bestimmt aber auch ihre Form, d. h. die Modalität der Begrenzung der Erscheinung nach Aussen. Es unterscheidet sich daher die wesentliche Form von der unwesentlichen. Die erstere gehört dem Wesen selber an, welches sich in der Erscheinung setzt, und sie immanenter Weise zu dieser eigenthümlichen macht. Das, was die Erscheinung von andern derselben Gattung unterscheidet, fällt in die Unwesentlichkeit und gehört der zufälligen Aeusserlichkeit ihrer Existenz an. Das Wesentliche der Form z. B. eines rechtwinkligen Triangels ist seine Rechtwinkligkeit. Wie gross aber die Katheten desselben seien, in welchem Material derselbe existire, ist zwar eine für seine Erscheinung durchaus nothwendige Bestimmung, aber gegen seine wesentliche Form die unwesentliche. Durch sie wird er nicht zum rechtwinkligen Triangel. Materie oder Stoff nennen wir den Inhalt, sofern er sich der Form als passiv und gleichgültig entgegengesetzt. Die Form erscheint dann als das gegen den Stoff thätige Princip. Formlosigkeit ist ein nur relativer Begriff. Eine schlechthin formlose Materie existirt nicht. Die Form, die einem Stoffe von Aussen her als eine ihm gleichgültige gegeben wird, z. B. einem Stück Tuch die Form eines Kleidungsstückes, einem Stück Holz die Form eines Stuhles oder Tisches, einer Geschichte die Form eines Dramas, muss durch seine Beschaffenheit möglich sein. Auch ohne die Form, die ihm eingebildet wird, hat er schon unmittelbar seine Form.

Hegel liebt, wie man sieht, den Ausdruck Umschlagen für den Uebergang der Erscheinung aus einer Form in die ihr entgegengesetzte. Er will damit wohl einerseits die Untrennbarkeit solcher Reflexionsbestimmungen, andrerseits die Thätigkeit des Wesens bezeichnen, welches in der Entgegensetzung seine Identität mit sich erhält.

§. 135.

(ad 3.) **Das Verhältniss.**

Das Verhältniss ist:

a) Das des Ganzen und seiner Theile;
b) Das der Kraft und ihrer Aeusserung;
c) Das des Inneren und des Aeusseren.

Der Ausdruck *Verhältniss* ist eigentlich sehr kahl. Er entbehrt der Individualisirung. Verhältniss, also Beziehung von Etwas auf Etwas, ist eine ganz allgemeine Bestimmtheit. In der grossen Logik hatte Hegel dies offenbar gefühlt, daher besser gesagt: das wesentliche Verhältniss. Kant hatte *Amphibolie* gesagt. Sie ist das Reflexionsverhältniss, in welchem jede Seite selber Totalität und jede zugleich in der ihr entgegengesetzten enthalten ist, jede ist, was sie ist, nur im Verhältniss zu der ihr entgegengesetzten. Der Theil ist Theil nur im Verhältniss zum Ganzen, das Ganze ist Ganzes nur im Verhältniss zu seinen Theilen u. s. w.

§. 142.

III. **Wirklichkeit.**

Das erscheinende Wesen ist das wirkliche. Das Wesen als der Grund der Erscheinung ist das Innere derselben; die Erscheinung als die Form, worin es sich als Inhalt setzt, ist das Aeussere. Das Innere und das Aeussere sind also in ihrer Einheit die Vollendung des Wesens. Ein Wesen, das nicht die Kraft hätte, sich zu äussern, wäre auch nie ein wirkliches. Der Begriff der Wirklichkeit ist von Hegel in seiner grossen Logik sehr verschieden von der Fassung abgehandelt, welche wir hier in der Encyklopädie vor uns haben. In der Intention, die Wirklichkeit als Einheit des Wesens und seiner Erscheinung zu betrachten, ist kein Unterschied, wohl aber in der Ausführung. In der Kürze lässt dieser Unterschied sich dahin angeben, dass die Darstellung in der grossen Logik noch sehr stark an einer Confusion der hieher gehörigen Kategorien mit dem Spinozismus litt. Bei Spinoza werden dieselben unmittelbar zu Bestimmungen der absoluten Substanz an und für sich. Und so eröffnete Hegel auch seine Abhandlung mit dem Begriff des Absoluten in diesem Sinn. Die Logik hat es aber mit den Kategorien zu thun, wie sie schlechthin allgemeine

und nothwendige sind. Die Encyklopädie hat daher, so wie sie jetzt vorliegt, einen grossen Fortschritt dadurch gemacht, dass sie die nur erst als logisch bestimmte Idee von jener falschen Ueberfülle reinigte und jenes Capitel ganz und gar verwarf. Freilich entstanden dadurch auch wieder manche Undeutlichkeiten, denen Hegel in der zweiten Ausgabe seiner Encyklopädie dadurch abzuhelfen suchte, dass er ein ganz neues Kapitel einschob, worin er von dem Verhältniss der Bedingung, der Sache und der Thätigkeit handelte, welche die Sache unter den von ihr vorausgesetzten Bedingungen realisirt. Trotz allem Belehrenden, was dasselbe im Einzelnen darbietet, ist es an dieser Stelle unangebracht, denn der Begriff der Bedingung fällt in den Begriff des Grundes und der Folge. Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, geht das Wesen aus sich als Grund in die Existenz hervor. Das Existiren des Wesens ist, wie wir gesehen haben, an bestimmte Bedingungen geknüpft, die es sich selber vorausschickt und in sich, als dem Existirenden, zusammenfasst. Dieser Begriff reproducirt sich innerhalb des Begriffs des Wirklichen, wo er als reale Möglichkeit auftritt. Möglichkeit als Möglichkeit überhaupt, als blosse Möglichkeit, ist nur der abstracte Gedanke der Wirklichkeit. Dass die Möglichkeit sich verwirkliche, dazu bedarf es bestimmter Umstände, bestimmter Mittel, welche die Realisirung bedingen. Ohne sie bleibt die Möglichkeit Möglichkeit. Mit andern Worten: der Begriff des Grundes und der Erscheinung muss in dem der Wirklichkeit als ein Moment desselben enthalten sein. Hegel unterscheidet:

1) Wirklichkeit;
2) Möglichkeit;
3) Nothwendigkeit.

ad 1) Wirklichkeit. Hegel fängt mit ihr an, weil sie nach ihm das als Erscheinung gesetzte Wesen ist.

ad 2) Möglichkeit. Als Einheit des Wesens und seiner Erscheinung hat die Wirklichkeit den Unterschied beider an sich. Möglichkeit ist daher diejenige Wirklichkeit, welche sein kann, weil ihr Begriff dem des Wesens nicht widerspricht; aber auch nicht sein kann, sofern das Wesen, um zu erscheinen, von der Existenz anderer Erscheinungen abhängig ist. Ist jenes der Fall, so kann sich das Wesen durch Aufnahme seiner Voraussetzungen verwirklichen. Ob dies aber der Fall ist, bleibt eine Zufälligkeit. Die Verwirklichung ist also, auch wenn

sie existirt, von Seiten der Erscheinung keine schlechthin nothwendige. Hegel sagt: Das Zufällige hat den Werth nur einer Möglichkeit, d. h. es hängt davon ab, dass Erscheinungen, die ihrem Wesen nach gar keinen unmittelbaren Zusammenhang haben, auf dem Boden der gemeinen Wirklichkeit sich gerade so kreuzen und vermischen. Es ist insofern relativ nothwendig. Die Plötzlichkeit des Zufalls hat ihre von weiter her angelegte Vermittelung.

ad 3) Die relative Nothwendigkeit würde aber gar nicht existiren, wenn sie nicht durch die absolute Nothwendigkeit des Wesens als reale Möglichkeit begründet würde. Diese Nothwendigkeit beschreibt Hegel in dem Verhältniss:

a) der Substantialität;
b) der Causalität;
c) der Reciprocität.

Die Substanz als das durch sich bestehende Wesen ist die Macht aller ihrer Accidenzen, d. h. aller ihr inhärirenden Unterschiede. Die Accidenzen haben ihr Bestehen in ihrer Substanz, aber die Substanz besteht nicht aus den Accidenzen, sondern setzt sie als gegen ihre wesentliche Einheit gleichgültige Unterschiede.

Causalität wird die Substanz, wenn sie ihr Wesen in einem Dasein als Erscheinung setzt, das von ihr unterschieden ist. Sie wird dann durch ihre Thätigkeit Ursache der Veränderung des Daseins. Die Wirkung, in welcher sie sich hervorbringt, hat daher denselben Inhalt, wie die Ursache.

Die Reciprocität ist die Kategorie, in welcher sich der Begriff der Nothwendigkeit und damit der der Wirklichkeit vollendet. Als Ursache erscheint die Substanz activ; die Wirkung als die von ihr im Dasein gesetzte Veränderung erscheint als passiv. Allein die Wirkung ist nur insofern möglich, als das andere Dasein an sich mit der in ihm wirkenden Substanz wesentlich identisch ist. Der Gegensatz einer activen und passiven Substanz löst sich in der Reaction der passiven Substanz gegen die active auf; die passive ist eben so activ, als die active passiv. Die Gegenwirkung des zuerst als passiv bestimmten Daseins geht also in den Begriff der Wechselwirkung über oder es ist an und für sich nur ein und dasselbe Wesen, das in der Form einer activen und passiven Substanz auftritt, um das Thun in Leiden, das Leiden in Thun zu verkehren. Wenn wir sagen, dass ein Magnet auf ein

Stück Eisen die Wirkung ausübt, es zu attrahiren, so wirkt eben so gut das von ihm als passiv bestimmte Eisen auf ihn ein. Wenn es nicht die reale Möglichkeit hätte, vom Magneten attrahirt zu werden, so würde der Magnet ohne Wirkung darauf bleiben. Das Eisen ist also seinerseits auch activ. Es wirkt auf den Magneten: d. h. im Magneten und im Eisen ist es dieselbe Substanz, die in der Wechselwirkung beider ihre Causalität äussert.

§. 160.

Eintheilung des Begriffs.

Wir kommen jetzt zu dem eigenthümlichsten, aber auch schwierigsten und, was die Ausbildung anbetrifft, am meisten zurückgebliebenen Theil der Hegelschen Logik. Hegel behauptet, dass der Begriff der Substanz nicht der absolute Begriff ist, sondern dass ausser und über ihm noch ein anderer höherer existire, den er Subject, oder auch, was bei ihm identisch wurde, Begriff schlechthin nennt. Ein atomistisches System z. B. geht nicht weiter, als bis zur mechanischen Wechselwirkung der Atome; ein pantheistisches geht nur bis zum Begriff der absoluten Substantialität, in welcher alle Erscheinungen nur als gegen sie unselbstständige, accidentelle Momente ihres Wesens existiren. Hegel glaubt nun durch die Entwicklung der Substantialität den Beweis zu führen, dass die Auflösung des Begriffs der Wechselwirkung den Begriff der Nothwendigkeit selber in den der Freiheit vertiefe; so dass der Begriff der Subjectivität sich als das objective Resultat ergebe. Dies ist es, was er die Genesis des Begriffs nennt, in welchem die Nothwendigkeit als Allgemeinheit und Einzelheit gesetzt wird. Das Subject ist seinem Wesen nach Substanz, aber als solche bestimmt es sich selbst zu seinen Unterschieden. Dies ist es, was Hegel unter der Freiheit des Begriffs versteht. Es ist nicht zu leugnen, dass dieser Ausdruck hier in der Logik missverstanden werden kann, sofern er dazu verlockt, an die Freiheit des Willens zu denken. Diese ist ohne Subjectivität unmöglich, allein Subjectivität ist nach Hegel zunächst ein ganz allgemeiner Begriff. Das Thier hat noch keinen freien Willen, ist aber schon Subject.

Der Standpunkt, welchen diese Erläuterungen inne zu halten haben, kann nur der der Interpretation Hegels sein, ich werde daher hier Alles bei Seite lassen, was ich

in meiner: „Wissenschaft der logischen Idee“, Königsberg, 2 Bde., 1858 u. 1859, von kritischen Bedenken gegen die Eintheilung des Begriffs bei Hegel gesagt habe, zumal ich sehr wohl weiss, was in meinen Besserungsversuchen Mangelhaftes und Verfehltes vorhanden ist. Ganz umgehen kann ich aber die Kritik nicht. Das Verständniss Hegels kann nicht dadurch gewinnen, dass man die Schwierigkeiten oder Unvollkommenheiten verschweigt oder verhüllt, an deren Aufdeckung und Verbesserung die ganze deutsche Philosophie seit Hegels Tode, d. h. seit vierzig Jahren, gearbeitet hat.

Man erkennt nun auf den ersten Blick, dass die ursprüngliche Eintheilung der Logik nach dem Gegensatz von Object und Subject gemacht ist. Sie hätte also folgende Bestimmungen gehabt:

1) die objective Logik: die Kategorien des Seins;
2) die subjective Logik: die Formen des Begriffs;
3) die absolute Logik: die Principien der Idee.

Nachdem Hegel aber die objective und subjective Logik als Metaphysik und als Logik im engeren Sinne unterschieden hatte, machte er die Eintheilung der letzteren nach dem Gegensatz von Subject und Object so:

1) Der subjective oder, wie er hinzusetzt, formelle Begriff.
2) Der objective Begriff als der in der Unmittelbarkeit als Dasein sich realisirende Begriff.
3) Der absolute Begriff als die Einheit von Subject und Object, die Idee, die er gewöhnlich als die Einheit des Begriffs und seiner Realität definirt.

Die Hauptschwierigkeit, wie wir sehen werden, liegt in dem Begriff dessen, was Hegel die Objectivität des Begriffs genannt hat.

§. 163.

I. Eintheilung des subjectiven Begriffs.

Die Formen des subjectiven Begriffs sind unzweifelhaft die Formen, in denen sich unser Denken bewegen muss. Sie machen daher auch ein Element der Psychologie aus, denn der Begriff des Erkennens oder, wie Hegel sich speciell ausdrückt, der Prozess der theoretischen Intelligenz, ist ohne sie undenkbar. Da aber Kant die Identität der logischen und der ontologischen Bestimmungen vorausgesetzt oder da er, wie man zu sagen pflegt, die

Ontologie in die Logik aufgelöst hatte, so blieb nach ihm die Logik von der Psychologie unterschieden. Hierin stimmt Hegel mit Herbart und mit Krause überein. Für die Psychologie kommt es hauptsächlich darauf an, in dem Gange des Erkennens die Anschauung und Vorstellung von dem Gedanken zu unterscheiden; in der Logik darauf, die Formen zu entwickeln, welche der Gedanke an ihm selber hat, so dass unser subjectives Denken ein wahrhaftes nur ist, sofern es in diesen Formen denkt. Nicht sie hängen von unserm Denken, sondern unser Denken hängt von ihnen ab. Das gewöhnliche Denken ist ein Denken in Vorstellungen. Der Vorstellung aber haftet noch die sinnliche Beschränktheit der Anschauung an, aus welcher sie hervorgeht. Der Gedanke hingegen streift alle Sinnlichkeit von sich. Er enthält den Begriff des Seins und Wesens. Der Begriff bestimmt sich selbst zu seinen Unterschieden, nämlich:

1) Begriff an sich als Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen zu sein;

2) Urtheil als Beziehung eines seiner Momente auf ein anderes;

3) Schluss als Vermittelung einer solchen Beziehung und dadurch Rückkehr des Begriffs in sich zu sein.

§. 163.

(ad 1.) **Der Begriff als solcher.**

Begriff im logischen Sinn heisst also nach Hegel das Allgemeine, das sich aus sich zu dem Unterschied des Besondern und Einzelnen bestimmt. In ihnen als seinen eigenen Unterschieden erhält es sich als das Allgemeine. Hegel schliesst daher 1) alle psychologischen Bestimmungen aus, welche theils dem Bewusstsein angehören, wie der Unterschied sinnlicher Begriffe von übersinnlichen, empirischer von rationellen, theils in das Verhältniss des reinen Denkens zum Vorstellen und Anschauen fallen, wie der Unterschied von klaren und dunklen, von bestimmten und unbestimmten, von vollständigen und unvollständigen Begriffen. Er schliesst 2) alle ontologischen Bestimmungen aus, weil diese bereits in der Lehre vom Sein und Wesen abgehandelt sind, wie der Unterschied der qualitativen Begriffe von den quantitativen, der identischen von den differenten, der harmonischen von den disparaten, den materialen von den formalen, der wesentlichen von den

unwesentlichen, der substantiellen von den accidentellen, der fundamentalen von den causalen u. s. w. Sie fehlen also seiner Logik nicht, aber sie sind schon in der Metaphysik als der Voraussetzung der Logik im engern Sinne nach ihrem innern Zusammenhang absolvirt.

§. 166.

(ad 2.) Das Urtheil.

Das Urtheil ist nach Hegel die Fortentwicklung des Begriffs, indem er das eine seiner Momente als Subject, ein anderes als Prädicat desselben bestimmt. Die Art und Weise der Bestimmung wird aber durch die ontologischen Kategorien vermittelt, die als Stufen der Bildung des Urtheils erscheinen. Consequent müsste Hegel deshalb das Urtheil des Seins, des Wesens und des Begriffs unterscheiden. Er kommt jedoch in der Hauptsache auf Kant's vier Kategorien zurück, nur dass er die der Qualität voranstellt. In seiner grossen Logik hatte er das qualitative Urtheil das des Daseins genannt. Er unterscheidet:

α) das qualitative Urtheil;
β) das Reflexionsurtheil;
γ) das Urtheil der Nothwendigkeit;
δ) das Urtheil des Begriffs.

Da von diesen besondern vier Formen des Urtheils der Begriff des Urtheils überhaupt oder das Setzen der Identität von Subject und Prädicat unterschieden werden muss, und da die letzte Form schon die Auflösung des Urtheils in den Schluss ist, so hätte Hegel strenger und übersichtlicher vielleicht so eintheilen können:

1) Das Urtheil im Allgemeinen;
2) Die besonderen Formen des Urtheils.
   a) Das qualitative Urtheil der Inhärenz.
   b) das quantitative Urtheil der Subsumtion.
   c) das Relationsurtheil der Immanenz.
3) Das modale Urtheil als Uebergang des Urtheils in den Schluss.

Die Haupttendenz Hegels geht nun auf den Nachweis, dass die verschiedenen Formen des Urtheils durch sich selbst mit einander zusammenhängen und insofern eine aufsteigende Reihe bilden, als die höhere Form das Wesen der ihr vorangehenden niedrigeren in sich aufhebt. Es lässt sich aber nicht läugnen, dass Hegel bei dieser Ableitung

seiner eigenen Auffassung von der Natur des Logischen ähnlich widerspricht, wie wir es schon bei dem Begriff des Dinges und seiner Eigenschaften gefunden haben. Das Logische ist schlechthin allgemein; es subsumirt sich das Sinnliche so gut, als das Geistige, und es kann daher weder jenes noch dieses von irgend einer Urtheilsform ausgeschlossen werden. Wenn daher Hegel von dem qualitativen Urtheil behauptet, dass sein Prädikat nur sinnliche Bestimmtheiten enthalten könne, so ist das ein Irrthum. Es können eben sowohl geistige sein. Das Dasein, was Hegel zur Kategorie dieses Urtheils machen will, kommt diesen so gut zu als jenen.

Sonderbarer Weise soll dann bei dem Reflexionsurtheil, d. h. bei dem der Quantität, der Einheit, Vielheit und Allheit, das Prädicat kein qualitatives sein, sondern eine Reflexion über das Subject, z. B. dass es nützlich sei, enthalten. Dies ist eine eben so irrige Beschränkung, als dass das Begriffsurtheil, d. h. das modale, auf die ideale Wahrheit des Subjects ausgehen soll. Allerdings vergleicht dies Urtheil das Subject mit seinem Begriff; es stellt insofern die objective Wahrheit desselben, die Realität des Begriffs, fest; aber es ist nicht nothwendig, dass es urtheile, ob etwas wahr, gut, schön u. s. w. sei.

Dasselbe Subject kann durch alle Urtheilsformen hindurchgehen; aber das Prädicat kann und muss sich ändern, weil in ihm der Fortgang vom Unbestimmten zum Bestimmteren liegt. Wird das Verhältniss von Subject und Prädicat nur durch die Buchstaben A und B ausgedrückt, so kommt diese Umwandlung nicht zur Erscheinung. Das positive, das singuläre, das kategorische und das assertorische Urtheil lauten darin gleichermaassen: A ist B. Wir wollen uns jene Umwandlung des Prädicats an einem Beispiel verdeutlichen:

1) Der Triangel ist gross, setzt den Begriff des Triangels ganz unbestimmt als Subject überhaupt und giebt ihm in dem Prädicat nur eine qualitative Bestimmtheit, die ihm inhäriren kann, da er irgend eine Grösse haben muss.

2) Das negative Urtheil: der Triangel ist nicht gross, ist daher ebensowohl möglich.

3) Das limitative Urtheil ist der Form nach mit dem negativen identisch: der Triangel ist nicht gross; es legt den Accent aber nicht auf das Nicht, sondern auf das Grosssein. Der Triangel, der nicht gross ist, ist klein.

Das Urtheil, um wirkliches Urtheil zu sein, muss also vom Prädicat zum Subject übergehen. Nicht vom Triangel überhaupt, sondern von einem bestimmten Triangel muss die Grösse als Gross- oder Kleinsein gesetzt werden.

4) Das singuläre Urtheil sagt daher: dieser Triangel ist gross. Andere ausser diesem können es auch sein. Also:

5) sagt das particuläre Urtheil: einige Triangel sind gross, worin zugleich liegt, dass einige klein sind.

6) Alle Triangel haben folglich eine gewisse Grösse, indem sie eine grösseren oder kleineren Raum einschliessen.

7) Kategorisch ist daher der Triangel eine Figur, nämlich eine solche, in welcher ein Raum von drei Seiten und drei Winkeln umschlossen wird.

8) Hypothetisch ist also eine Figur ein Triangel, sofern sie mit drei Seiten und drei Winkeln einen Raum einschliesst.

9) Disjunctiv unterscheidet sich deswegen der Triangel in solche Figuren, welche durch die Ungleichheit der Seiten, und in solche, welche durch die Ungleichheit der Winkel gebildet werden: Er, als Gattung, zerlegt oder disjungirt sich in diese beide Arten.

10) Assertorisch kann eine Figur als ein Triangel bestimmt werden.

11) Problematisch aber muss zugesehen werden, ob sie, dies wirklich zu sein, mit drei Seiten und drei Winkeln einen Raum einschliesst.

12) Apodiktisch ist eine Figur, welche mit drei Seiten und Winkeln einen Raum einschliesst, ein Triangel.

Hier wird das Prädicat der Figur, ein Triangel zu sein, schon durch die Vergleichung des Subjects mit dem Inhalt des Prädicats vermittelt. Es wird aus der Beschaffenheit des Subjects auf die Realität des Begriffes in ihm geschlossen. Hegel bedient sich der Wendung, dass er sagt, im Urtheil der Qualität und Quantität sei die Copula eine solche Identität, welche nur erst die Richtigkeit ausdrücke; im Urtheil der Nothwendigkeit und des Begriffs werde sie zur erfüllten Copula. Er will sagen, dass das Sein hier schon selber ein bestimmtes ist, dass es ohne eine ihm inwohnende Bestimmtheit nicht mehr gedacht werden kann. Wenn ich urtheile: der Triangel ist eine Figur, so ist das Figursein von dem Triangel unzertrennlich. Er ist seinem Wesen, seiner Natur nach Figur. Ohne Figur zu sein, d. h. ohne einen Raum zu

umschliessen, ist er undenkbar. Der Kreis umschliesst auch einen Raum. Triangel ist er nur als eine solche Figur, welche einen Raum durch drei Seiten und drei Winkel umschliesst.

§. 181.

(ad 3.) Der Schluss.

Im Schlusse wiederholen sich die besonderen Formen des Urtheils mit Ausnahme des modalen Urtheils, das als assertorisches in den qualitativen Schluss, als problematisches in den Reflexionsschluss, als apodiktisches in den Schluss der Nothwendigkeit übergeht.

Da Hegel den Schluss, als die logische Form der Vernunft, mit Vorliebe etwas weitläufiger behandelt hat, so ist wohl ohne Erläuterung bei ihm abzukommen. Nur die Bemerkung sei gestattet, dass er bei den Figuren des Schlusses diejenige die zweite nennt, welche bei Aristoteles die dritte ist. Wegen der Stellung, welche die Aristotelische Logik zur Hegelschen überhaupt einnimmt, kann man eine Schrift von mir vergleichen: „Ueber die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denkens", die ich 1840 als 3. Band meiner Studien in Leipzig herausgegeben habe. Ich habe darin das Verhältniss der Hegelschen Logik zu allen andern Gestaltungen derselben in der Weise untersucht, dass ich jede aus dem Begriff des Denkens abgeleitete Modification auch in ihrer historischen Haupterscheinung nachgewiesen habe.

II. Das Objekt.

Wir kommen jetzt zu dem schwersten Punkt der ganzen Hegelschen Logik. Mit dem Begriff des disjunktiven Schlusses ist die reine Logik völlig erschöpft. Selbst die Begriffe: Prinzip, Methode und System, lassen sich darin nachweisen, sofern der Begriff als solcher das Prinzip, der Schluss die Methode, die Totalität einer Gruppe von Schlüssen das System ausmacht. Hegel stellt aber dem subjectiven Begriff den Begriff des Objects gegenüber. Er gebraucht hier in der Encyklopädie diesen Ausdruck, obwohl er symmetrisch hätte sagen müssen: der objective Begriff. In seiner grossen Logik hatte er consequenter Subjectivität und Objectivität gesagt. Ich will hier Alles bei Seite lassen, was man gegen das, was er hier Objec-

tivität nennt, einwenden kann. Es ist dies von mir zusammengestellt in einer Schrift, die ich „Epilegomena zu meiner Wissenschaft der logischen Idee, Replik gegen die Kritik der Herren Michelet und Lassalle“, Königsberg 1862, genannt habe. Hier will ich mich bemühen, dem Leser, so viel ich vermag, zu verdeutlichen, wie Hegel sich die Sache gedacht hat.

Er versteht unter Objectivität hier die Realität des Begriffs als eine durch die Vollständigkeit und Apodikticität des disjunctiven Schlusses nach allen Seiten abgeschlossene Einheit. Auch hier ist es Kant, dem er sich zunächst anreiht, wenn derselbe das Object als das zu einer einfachen Einheit zusammengefasste Mannigfaltige definirt. Hegel führt nun für die Bedeutung, die er dem Wort Objectivität hier giebt, noch eine andere Definition Kant's an, wenn derselbe die Grundsätze der praktischen Vernunft wegen ihrer Wahrheit objectiv nennt. Er erinnert daran, dass wir einen Historiker, einen Kritiker objectiv nennen, wenn sie sich auf den Gegenstand, auf die Sache einlassen. Object ist die Sache an und für sich, die wahrhafte Sache. Er wird sogar dem von ihm zu Eingang seiner Logik aufgestellten Kanon, dass die mittleren Kategorien der Logik keine adäquaten Bestimmungen des Absoluten oder Gottes sollen geben können, wie bei der Quantität, untreu und spricht ausdrücklich aus: Gott ist das absolute Object. Dass nun das Absolute sowohl sich selbst Object, als dass es auch für den endlichen Geist Object zu sein vermag, ist nicht zu bezweifeln. In allen diesen Beziehungen kann man Hegel zustimmen, allein sobald man hört, was er unter Objectivität versteht, beginnt der Zweifel sich zu regen. Er versteht nämlich darunter:

1) den Mechanismus;
2) den Chemismus;
3) die Teleologie.

(ad 1.) Der Mechanismus.

Die zuvor angegebenen Bestimmungen scheinen nicht nur mit dem Begriff der Objektivität, sondern mit der Logik überhaupt nicht zusammenzuhängen. In der alten Metaphysik wurde zwischen Causalität als *causa efficiens* und Finalität als *causa finalis* so unterschieden, dass die

erstere das unmittelbare Setzen einer Substanz als Ursache, die letztere das Vorangehen eines Begriffs als Ursache für das Wirken einer Substanz forderte. Die wirkende Causalität und die Finalcausalität kämpften mit einander für den Begriff der Kosmologie im vorigen Jahrhundert besonders lebhaft in Frankreich. Die Materialisten erfanden für ihre Gegner den Spitznamen der *finaliers*. *Finalier* wurde zuletzt gleichbedeutend mit Schulpedant. Heutzutage sind wir Deutschen in die beiden Feldlager der Real- und der Finalcausalität gespalten und die Franzosen, wie Janet, Saisset, Flamarion u. A. bekämpfen den deutschen Materialismus. Es ist daher von grosser Wichtigkeit, dass Hegel den Zweckbegriff aus drücklich anerkennt.

Er versteht also unter Object die Realität des Begriffs, wie sie durch den Schluss vermittelt ist. Das Einzelne ist durch ihn als disjunctiven nicht nur nach seiner Allgemeinheit, vielmehr auch nach seiner Besonderheit und damit nach seiner absoluten Nothwendigkeit gesetzt. Als dies Resultat der subjectiven Logik ist das Subject Object, d. h. ein nach allen Seiten durch den Begriff bestimmtes Ganzes. Es ist nicht nur ein Eins überhaupt, welches andere Eins von sich ausschliesst; es ist nicht nur ein Ganzes, das aus Theilen besteht, sondern es ist in sich subjective Einheit, die alle ihre Unterschiede in sich aufhebt, weil sie selber es ist, die sich in ihnen setzt. Daher ist das Subject in dieser Selbstständigkeit gegen alle anderen Subjecte äusserlich und diese Aeusserlichkeit seines Verhaltens ist das mechanische Verhältniss, das sich daher wesentlich als ein Schluss gestaltet, in welchem die Allgemeinheit, obwohl sie ihre Einzelheit durchdringt und bestimmt, doch ihr selber äusserlich bleibt.

Ein solches Verhältniss ist nach Hegel nicht nur für die Natur, sondern eben so sehr für den Geist nothwendig, und der Mechanismus daher eine ganz allgemein logische, oder, was dasselbe, ontologische Kategorie. Für die Natur bedarf dies keines weiteren Beweises. Hegel führt aber auch durch Beispiele aus, wie im Geiste alle Formen des Mechanismus, die er als formale, differente und absolute unterscheidet, vorkommen. Die Freiheit des Geistes entäussert sich an eine gewisse Ordnung, Einrichtung, Gewöhnung, die für ihn, obwohl er es ist, der sich in ihnen hervorbringt, etwas ganz äusserliches werden, worin er sich mechanisch bewegt, so dass er sogar mechanisch zu beten vermag. Das Ich bleibt das allgemeine

Centrum, die allgemeine Macht aller solcher Handlungen, aber es hört auf, sich in ihnen gegenwärtig zu sein. Es kann sie nicht hervorbringen, ohne zu denken, aber es ist mit dem Inhalt seines Denkens in solchem Grade fertig, das es gegen sein Denken und Thun gleichgültig sich verhält. Wenn eine Schildwache vor einem vorübergehenden Offizier das Gewehr anzieht, so vermag sie dies nur, sofern sie denkt; aber sie vollbringt den Act mechanisch, d. h. ohne alles besondere Interesse, in reiner Aeusserlichkeit.

(ad 2.) **Der Chemismus.**

Das Subject ist aber nicht nur im Verhältniss zu andern ein ihnen äusserliches Object, sondern es ist auch in sich selbst auf besondere Weise bestimmt, denn als einzelnes ist es nicht nur ein allgemeines, vielmehr auch ein besonderes. Einer Besonderheit steht eine andere als die ihr entgegengesetzte gegenüber. Sie beziehen sich also durch sich selbst aufeinander und können dadurch in Wechselwirkung treten. Diese ist es, welche Hegel den Chemismus nennt, der nach ihm nicht eine blosse Naturkategorie, sondern eben so sehr eine Kategorie des Geistes ist. Das Einzelne ist durch seine Besonderheit ein Individuelles. Indem es mit einer andern Individualität in Wechselwirkung tritt, mischt sich die Besonderheit der einen in die der andern. Sie neutralisiren sich gegenseitig. Das neutrale Product enthält die Auflösung der conträren Besonderheiten in die individuelle Modification. Für den physischen Chemismus bedarf dies wiederum keines Nachweises, wohl aber für den Geist. Hegel besteht darauf, dass derselbe in seiner Erscheinung auch dem Chemismus unterworfen sei. Wenn er dafür das Geschlechtsverhältniss anführt, so könnte man dies noch zur Natur rechnen. Er führt aber auch die Sprache an. Insofern Völker, Stände eines Volkes, Familien, Individuen die Sprache von andern annehmen, verändern sie sich in ihrer Individualität. Die Sprache ist dann nur der Ausdruck der innern Umwandlung, die sich vollzieht. Die Römer, welche gebildet heissen wollten, lernten das Griechische. Damit veränderte sich ihre ganze Denkweise. Sie wurden hellenisirt. Die Unterwerfung der Griechen war ein Act der mechanischen Gewalt gewesen, aber durch

die Gräcisirung der Römer rächte sich der griechische Geist für seine äusserliche Bezwingung. Der Chemismus folgte dem Mechanismus. Die Deutschen haben sich französirt. Der deutsche Adel ging voran; der Bürger und der Bauer folgte. Auch der Bauer sagt jetzt bei uns: *proh dolor*! nicht: Leb wohl! oder Gott befohlen! Er sagt: *Adieu*! Er sagt nicht, er wolle sich belustigen, sondern sich amüsiren u. s. w. Mit diesem socialen Chemismus haben die Deutschen sich relativ entdeutscht. Die deutsche Gaunersprache ist ein Gemisch von Hebräisch und Deutsch u. s. w. Auch die Sitten und Trachten der Völker gehören in die Sphäre des socialen Chemismus. Der Mechanismus der Mode ist zugleich von einem Chemismus des Charakters begleitet. Wie man nicht ungestraft unter Palmen wandelt, so nimmt man auch nicht ohne Veränderung der Individualität eine neue Mode auf. Die Mode wirkt demokratisch, kosmopolitisch. Sie nivellirt den Unterschied der Stände und der Nationen. Die Besonderheiten der Völker und Stände zehren sich in der Neutralisation auf, so dass jetzt schon in der äusseren Erscheinung eine ungeheuere Einförmigkeit auf unserm Planeten herrscht. Ebenso wie der sociale Chemismus wirkt aber auch der politische, der religiöse, der ästhetische. Die Form einer Verfassung kann man ihren Mechanismus nennen. Die Repräsentanten einer Nation werden durch einen Wahlmechanismus, durch eine Abstimmung berufen, die zuletzt durch den nur quantitativen Unterschied von Mehr und Weniger sich entscheidet. Aber mit den Formen des Stimmrechts, ob es ein öffentliches oder geheimes Verfahren in sich schliesst, ob es ganz allgemein oder an einen Census oder an Standesunterschiede geknüpft ist, sind zugleich chemische Veränderungen verbunden, welche die politische Gesinnung afficiren. Auf dem ästhetischen Felde erscheint der Chemismus in der Umwandlung des Geschmacks. Hat sich hier eine Neutralisation entgegengesetzter Tendenzen erst einmal vollzogen, so wirkt sie auch mechanisch. Die französische Romantik neutralisirte sich im siebenzehnten Jahrhundert mit der Antike. Das Gemisch aus diesen beiden Elementen wurde unter Ludwig XIV. zur Norm erhoben. Alle Dichter mussten, wollten sie für geschmackvoll gelten, nach der Schablone von Boileau's *Art poétique* dichten.

§. 204.

(ad 3.) **Die Teleologie.**

Im mechanischen Verhältniss bestimmt das Allgemeine das Einzelne, als die ihm äusserliche Macht, die ihm Gewalt anthut. Die Qualität und Quantität des Einzelnen wird dadurch nicht verändert. Es wird nur in eine andere ihm selber äusserliche Relation versetzt. Im chemischen Verhältniss ist es die Besonderheit, welche durch ihre Wechselwirkung mit einer andern ihr an sich entgegengesetzten Besonderheit das Einzelne in sich selbst verändert und es zu einem neutralen Product umbildet, dessen Bestimmtheit sich zwar zu den Besonderheiten als ihre Allgemeinheit verhält, an sich aber auch wieder nur eine Besonderheit ist. Im teleologischen Verhältniss ist das Einzelne in seiner Besonderheit selbst das Allgemeine; es ist concretes Subject. Aber als dieses bringt es, was es an sich ist, in einer von ihm objectiv unterschiedenen Form hervor. Dies Dasein ist also zuerst in ihm als ein nur subjectives vorhanden. So ist es der Begriff der seinsollenden Realität als Zweck. Der subjective, als Gefühl, Trieb, Vorstellung, Gedanke existirende Begriff bestimmt sich zur Ursache eines Daseins, in welchem er sich als Object setzt. Er verdoppelt sich durch seine Realisirung. Er tritt, sofern er subjectiv ist, dem ausser ihm existirenden Dasein gegenüber, und verändert es gemäss derjenigen Bestimmtheit, die er vorher ideell in sich gesetzt hat. Diese Veränderung bringt mithin nichts Neues hervor, was den Begriff angeht. Der Unterschied liegt in der Realität, welche der Begriff durch die Thätigkeit des Subjects gewinnt, ihn im Unterschied von sich zu realisiren. Das Ende des teleologischen Prozesses, die Ausführung des Zwecks, kehrt in seinen Anfang zurück. Der Begriff bleibt der Maassstab dafür, ob die Ausführung eine vollkommenere oder unvollkommenere.

Mechanismus und Chemismus werden Mittel für die Thätigkeit des Zweckes. Für sich sind sie selbstständig; aber der Zweck opfert sie für seine Verwirklichung auf. Er greift als subjective Idealität über sie hin. Er richtet das mechanische Verhältniss zweckmässig ein. Er tritt, um sich als Objectivität zu erreichen, in eine Neutralisirung ein, aber Mechanismus und Chemismus sind nur Durchgangsmomente für seinen Begriff. Er bedient sich ihrer

Vermittelung, wo er sich nicht als direkte Gewalt realisiren kann.

Wenn ein Zweck endlicher Natur ist, so bringt er durch seine Thätiigkeit ein Produkt hervor, das selber nur eine Endlichkeit ist.

Ist hingegen der Zweck in sich unendlich, so ist es auch seine Vermittelung, obwohl sie noch eine Seite an sich haben kann, welche die Endlichkeit eines Materials voraussetzt. Tugend z. B. ist ein in sich unendlicher Zweck, der als Ursache unmittelbar sich selbst bewirken muss, weil die Freiheit sich lediglich aus sich selbst erzeugen kann. Die Genialität eines Künstlers hingegen, welche das Schöne, ein in sich Unendliches, schafft, bedarf noch eines endlichen Materials zu ihrer objectiven Verwirklichung.

Das Verhältniss von Zweck und Mittel unterscheidet den Zweck in die äussere und innere Zweckmässigkeit. Bei der äusseren bleibt es zufällig, was für ein Dasein der Zweck als Mittel für sich bestimmt. Bei der innern wird jedes Mittel selbst wieder Zweck und jeder Zweck Mittel dadurch, dass die verschiedenen Zwecke und Mittel der Einheit eines ihnen allen gleich sehr immanenten Zweckes unterworfen sind, der sich durch ihre Cooperation realisirt und ohne dessen sie durchdringende und regierende Thätigkeit sie sogleich aufhören, nach ihrer Besonderheit für das Allgemeine zu wirken. Eine solche in sich zweckmässig wirkende Einheit, in welcher jedes Moment Zweck und Mittel, Ursache und Wirkung zugleich ist, macht die Theile des Ganzen zu Gliedern und verwandelt sie in Organe. Jedes Organ übt eine durch die Einheit als Zweck bestimmte Funktion, ohne welche die Einheit selber sich nicht erhalten kann.

Weil durch den Zweckbegriff die Idealität, d. h. der Gedanke, als das *Prius* manifestirt wird, das über das Sein hingreift, so erklärt sich daraus, dass der atomistische Materialismus keine Kategorie leidenschaftlicher bekämpft, als die teleologische. Mit der äusseren Zweckmässigkeit als solcher ist er nicht zu widerlegen, weil sie die Zufälligkeit und damit den Widerspruch in sich schliesst. Wird z. B. die Glückseligkeit als der Endzweck genommen, für welchen Alles als Mittel dienen soll, so lassen sich zahllose Instanzen aus der Empirie auffinden, welche der Erreichung dieses Zweckes widersprechen.

Wie sich die Verschiedenheit der Eigenschaften doch in der Einheit des Dinges, dem sie als ihrer gemein-

schaftlichen Mitte inhäriren, verträgt; wie die Vielheit der verschiedenen Gesetze bei dem Process der Erscheinung doch gerade durch ihren Unterschied in einander greift, ihren Kreislauf in constanter Gleichheit zu unterhalten: so vereinigen sich auch die vielen Zwecke zuletzt in der Verwirklichung Eines Zweckes, der ihren absoluten Begriff, ihre allgemeine Substanz, ihr unverrückbares Maass ausmacht. Dieser Zweck ist der Endzweck oder die Idee als der Begriff, der sich als den schlechthin nothwendigen und allgemeinen auf adäquate Weise hervorbringt und in dieser Selbstverwirklichung die widerstandslose Macht ist.

§. 213.

III. Die Idee.

Alles, was geschieht, geschieht nothwendig in einer der drei Formen des objectiven Begriffs. Er enthält den Schematismus der universellen Technik. Durch den Uebergang des Zweckbegriffs von der Endlichkeit zur Unendlichkeit, von der Aeusserlichkeit zur Immanenz wird der Begriff der Idee als das Resultat hervorgebracht, in welches alle bisherigen Definitionen des Seins und des Begriffs zusammen gehen. Sie ist als der absolute Begriff des Absoluten der Begriff der Einheit des Begriffs und seiner Realität, der Einheit von Subject und Object, von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Freiheit und Nothwendigkeit. Diese Einsicht kann nach dem ganzen Gange der Hegelschen Logik nicht schwierig sein. Es entsteht aber eine grosse Schwierigkeit durch die Transcendenz des logischen Gebietes, in welche Hegel hier verfallen ist. Nach seiner eigenen Definition ist die logische Idee die Idee im abstracten Elemente des Gedankens. Nach derselben kann man sich wohl denken, dass das absolute Denken sich von Seiten der Gewissheit seiner selbst als das Wahre, von Seiten der Realisirung des Begriffs der Wahrheit als des absoluten Zwecks, als das Gute bestimmt. Hegel theilt aber den Begriff der Idee folgendermassen ein:

1) das Leben;
2) das Erkennen;
3) die absolute Idee.

§. 216.

(ad 1.) **Das Leben.**

Wenn es möglich wäre, einen ganz abstracten Begriff des Lebens aufzustellen, so fiele derselbe noch in die Logik. Aber der Begriff des Lebens gehört der Natur an. In ihr macht es die Stufe aus, auf welcher die Realität ihres Begriffs sich vollendet. Von ihr übertragen wir metaphorisch diesen Begriff auch auf die Erscheinung des Geistes, indem wir vom Wachsthum, vom Blühen, vom Welken, Erkranken und Absterben des Geistes sprechen. Aber der Geist ist mehr als nur Leben und Hegel selber lässt ihn aus dem Tode des Lebens hervorgehen. Er beschreibt auch in der grossen Logik offenbar nur das animalische Leben im Process seiner Gestaltung, Assimilation und Gattung. Man kann darin nur eine Vorwegnahme des Naturbegriffs erkennen, der entweder aus der Logik entfernt worden, oder, um sich als ein Moment derselben zu legitimiren, viel abstracter gehalten werden musste; denn so, wie er jetzt die Reproduction, Irritabilität und Sensibilität behandelt, passt er nur auf das Thier, sogar nur auf das Wirbelthier, und schliesst die Pflanze von sich aus. Wenn die Philosophie hinterher in der Wissenschaft der Natur zum Begriff des thierischen Organismus gelangt, weiss sie von ihm bei Hegel im Wesentlichen auch nichts Anderes zu sagen, als wir schon hier in der Logik lesen. Es kann dies also nur ein Irrthum sein. Den Begriff des Organismus kann die Logik in der Teleologie noch als einen logischen durch den Begriff der inneren Zweckmässigkeit ableiten, und dieser Begriff kann auch auf geistige Productionen, auf Staat, Kunst, Wissenschaft ohne Zwang angewendet werden. Eine genauere Individualisirung aber des Begriffs der Lebendigkeit nach ihren verschiedenen Systemen überschreitet die qualitative Grenze des Logischen und usurpirt die Elemente der physischen Biologie.

§. 223.

(ad 2.) **Das Erkennen.**

Unter diesem Titel behandelt Hegel hier ganz offenbar den Begriff der Vernunft schon als Geist. Es entsteht dadurch eine unleugbare Verwirrung. Die Logik soll nach ihm den Begriff des reinen Denkens enthalten, das sich zu dem der Natur und des Geistes als die neutrale, ab-

stracte Form derselben verhält. Der Begriff der Vernunft ist dem der Natur und des Geistes immanent, aber sie ist für sich von diesen concreten Gestalten der Idee als ein rein ideeller Kosmos, als eine Schattenwelt, wie Hegel selber sagt, unterschieden. Es ist also unmöglich, dass der Begriff der Natur oder des Geistes schon in ihr vorkommen könne. Ist daher der Begriff des Lebens, wie Hegel ihn exponirt, schon eine hybride Transcendenz der logischen Idee, so ist es auch der Begriff des Erkennens, wie er ihn hier darstellt. Er subsumirt darunter 1) das Wahre, 2) das Gute, d. h. die reine oder theoretische und die praktische Vernunft. Der Ausdruck Erkennen ist für die Idee des Guten nicht congruent. Nicht das Erkennen der Wahrheit, sondern das Handeln nach der erkannten Wahrheit ist die Seele der praktischen Vernunft. Man könnte sich aber noch gefallen lassen, dass Hegel die Idee des Wahren und des Guten als die beiden Hauptbestimmungen der Idee aus dem Begriff des absoluten Denkens *a priori* abgeleitet hätte, jenen als die Vollendung der Subjectivität, diesen als die Vollendung der Objectivität, so dass sich daraus der Begriff der absoluten Idee als der Einheit der Gewissheit des Wahren und der Freiheit des Guten ergeben hätte. Allein es ist evident, dass er den Begriff des endlichen Erkennens behandelt, denn er nimmt die Hauptpunkte der analytischen und synthetischen Methode vom Standpunkte des subjectiven Bewusstseins durch. In dieser Fassung aber fallen sie unzweifelhaft der Psychologie anheim. Ohne die ganz bestimmte Beziehung auf den Begriff der menschlichen Wissenschaft hätte der logischen Idee, im Sinne eines denkenden Gottes wenigstens, die absolute Gewissheit der Wahrheit vindicirt werden können. Der denkende Gott ist seiner selbst als aller Wahrheit gewiss.

Das Gute ist das Correlat zum Wahren. Die Art und Weise aber, wie Hegel von dem Schluss der synthetischen Methode zu der Idee des Guten übergeht, ist unzweifelhaft unrichtig. Da nämlich die analytische und synthetische Methode, wie er selber auseinandersetzt, unter einander sich entgegenstehen, so kann von ihnen nicht zur praktischen Vernunft, sondern zunächst nur zu dem Begriff der dialektischen Methode als der Auflösung ihres Gegensatzes fortgegangen werden. Die Idee des Guten kann nur aus dem Begriff des Geistes, des selbstbewussten Willens, abgeleitet werden. Der Uebergang zu ihr aus dem Begriff derMethode des Erkennens ist ein gezwungener. Man sieht auch, namentlich aus seiner grossen

Logik, dass Hegel in seiner Beschreibung des Guten hauptsächlich den moralischen Standpunkt vor Augen hat, während er anderwärts urgirt, dass die Freiheit des Geistes sich in der Geschichte auch thatsächlich als die Vernunft derselben verwirkliche. Er streift hier dicht an die Behauptung, dass die Wirklichkeit des Guten, da sie als That von dem einzelnen Willen abhängt, eben sowohl nur möglich, mithin als Realität eine Zufälligkeit sei.

§. 236.

(ad 3.) **Die absolute Idee.**

Wenn nun der Begriff des Lebens, wenn der Begriff des analytischen und synthetischen Erkennens, wenn der Begriff der Moralität aus der Sphäre der logischen Idee ausgewiesen werden müssen, was bleibt ihr übrig? Eben der Begriff, welchen Hegel den der absoluten Idee nennt. Er zeigt bei derselben dreierlei:

1) den Begriff des Anfangs der Wissenschaft, wie das Denken ohne alle andere Voraussetzung mit sich selbst als reinem Denken anfangen müsse, d. h. selber das absolute Princip sei;

2) wie die Wissenschaft, indem sie von der einfachen Unmittelbarkeit zum Unterschiede fortgehe, analytisch, aber, indem sie sich als die innere Einheit ihrer Unterschiede erhalte, zugleich synthetisch, daher in der Continuität dieser sich selbst zu ihren Unterschieden bestimmenden Bewegung als Negation der Negation dialektisch sei;

3) wie die Wissenschaft, indem sie in der Form der dialektischen Methode sich entwickelt, nothwendig zur systematischen Totalität sich abrunde, folglich nicht in den endlosen Progress falle, sondern absolute Rückkehr in sich sei.

Diese Begriffe: Princip, Methode und System, sind wirklich logische und lassen eine weitere Ausgestaltung zu, wie ich sie zuerst 1850 in meinem System der „Wissenschaft“ pag. 117—156 und ausführlicher am Schluss des zweiten Bandes meiner „Wissenschaft der logischen Idee“ 1859 nach Hegels eigenen Andeutungen zu geben versucht habe.

§. 245.

Uebergang aus der Logik in die Naturphilosophie.

Der Uebergang aus dem Begriff der logischen Idee zur Natur ist nicht etwa nur für die Hegelsche, sondern

für alle Philosophie der schwerste, weil die Natur durch ihre materielle Aeusserlichkeit dem reinen Denken schlechthin entgegengesetzt ist.

Die Ausdrücke, deren sich Hegel am Schluss der logischen Idee bedient, dass sie, ihrer selbst als aller Wahrheit gewiss, sich frei zu ihrem Anderssein, zur Natur, entlasse, beweisen, dass er unter Idee hier das Absolute als absolutes Subject versteht. Da er den Begriff der logischen Idee mit Leben, Erkennen und Wollen ausstattet, so darf es nicht zu sehr verwundern, wenn er sie schliesslich mit dem Begriff des Absoluten als des absoluten Geistes identificirt, so dass er die Natur durch denselben schaffen lässt; denn die Worte: freies Entlassen, können doch keinen andern Sinn, als den des Schaffens haben. Die Erklärungen, welche Hegel in den Zusätzen abgiebt, mit denen der Abdruck der Naturphilosophie aus der Encyklopädie in den sämmtlichen Werken begleitet ist, lassen keinen Zweifel hierüber. Die logische Idee gilt ihm als der νοῦς, als das absolute Subject, dessen substantielle Wesenheit das Denken und durch das Denken das Wollen ist. Ausserhalb der Natur und Geschichte lässt sich nach ihm von demselben weiter nichts sagen, als was in den Kategorien der logischen Idee enthalten ist. Den Begriff des Schaffens selber verlegt Hegel innerhalb der Logik schon in den Uebergang von der Subjectivität des Begriffs zu seiner Objectivität. Für die Empirie ist der Begriff des Schaffens unzugänglich. Es ist ihr nicht zu verargen, wenn sie sich direkt an die Natur als eine unbegreifliche Thatsache hält. Der Materialismus ist in diesem Betracht die ganz richtige Consequenz der Empirie. Er setzt die Natur als ewig, als unerschaffen, als immerdar sich selbst hervorbringend. Es existirt nach ihm nichts als die Nothwendigkeit der Natur im mechanischen Process ihrer Atome. Nach Hegel ist die Natur als Idee ewig. Sie kann nicht auch nicht sein, aber sie ist nicht die absolute Form der Existenz der Idee. Dies ist nach ihm nur der Geist.

Die Einleitung, welche er zur Naturphilosophie macht, hat keinen andern Zweck, als die Bekämpfung des Materialismus und der Naturvergötterung. Auch die geringfügigsten Aeusserungen des Geistes, ja seine verbrecherischen Verirrungen im Bösen, gelten ihm unendlich mehr, als bewusstlose Gestirne. Wenn er die Natur den unaufgelösten Widerspruch nennt, so kann sich dies nicht auf

die Natur im Verhältniss zu ihr selber beziehen, denn innerhalb ihrer selbst löst sie alle aus ihr entspringenden Widersprüche. Die einzelnen Erscheinungen der Natur entstehen und vergehen, weil sie sich widersprechen, aber die Idee der Natur erhält sich in der Vielheit und Vergänglichkeit ihrer Erscheinungen als ihre productive Einheit. Der Widerspruch, der von der Natur nicht aufgelöst wird, ist ihr Verhältniss zum absoluten Begriff der Idee, nämlich bewusstlose Vernunft zu sein. Dieser Widerspruch wird erst vom Geiste gelöst, der die Vernunft der Natur erkennt und sich selbst als vernünftig weiss und will. Wenn man die Natur von Seiten ihrer Aeusserlichkeit und Endlichkeit allein fasst, so ist sie das Princip des Pessimismus, weil die vereinzelte Existenz der Realität des Begriffs in ihr dem Zufall unterworfen bleibt, so dass Unvollkommenheit, Missbildung, Krankheit, Schmerz, Qual und Tod in den vielgestaltigsten und grässlichsten Formen eine Hölle nimmersatten Elends in ihr bereiten. Wenn der Pessimismus unserer Zeit diese Hölle mit Schadenfreude aufdeckt, so thut er es im Interesse der Opposition gegen die abstracten Vorstellungen von Gott, welche diese furchtbare Seite der Natur ignoriren. Aber es ist dies eben nur Eine Seite, nur Ein Moment des Ganzen. Um dies richtig zu erkennen, muss man die Negativität der Natur in ihrem Zusammenhang mit ihren positiven Elementen und Formen fassen und sie weiterhin durch die Idee des Geistes beleuchten.

Hegel war kein Enthusiast für die Natur, welcher er die Ohnmacht vorwarf, den Begriff nicht festhalten zu können. Man sollte glauben, dass er damit in der Zeit Anklang finden müsste, die so leidenschaftlich darauf ausgeht, in der Natur Fehlerhaftigkeit, Mangelhaftigkeit, Stümperei, Zweckwidrigkeit nachzuweisen. Aber sonderbar genug hindert diese Tendenz nicht den Widerspruch, die Natur eben so sehr, als man sie verachtet, zu bewundern.

Hegels Naturphilosophie trägt noch Spuren der Schellingschen Periode an sich, aber im Wesentlichen stellt sie sich als die verständige und kritische Ernüchterung aus dem phantastischen Rausche derselben dar.

Die Schopenhauersche Philosophie, die jetzt zur Modephilosophie geworden ist, setzt ihren vornehmsten Ruhm in die Entdeckung, dass der Wille das *Prius* des Verstandes sei. Sie macht die Natur zum Produkt eines Willens, der ganz in der Luft schwebt, da er nicht der

Wille eines Subjects sein soll. Sie verfällt hinterher in einen Widerspruch. Einerseits, da sie von einem Willen als Princip ausgeht, nimmt sie die Zweckmässigkeit in der Natur an und bekämpft den Materialismus und die Atomistik. Anderseits behauptet sie, dass der Wille mit dem Hervorbringen der Welt eine ihm unbewusste Dummheit begangen habe, und dass die Natur eine armselige Pfuscherarbeit sei. Der Wille zum Leben concentrirt sich in den Genitalien. Er ist aber so dumm, dass er diesem Brennpunkt gegenüber auch das Gehirn hervorbringt, das, als menschliches, die unglückselige Eigenschaft besitzt, denken zu können. Daher kommt es nun, dass der Verstand die Albernheiten des Willens zum Leben und das unermessliche Elend des Widerspruchs, worin er mit sich selbst befangen ist, einzusehen und dadurch den Menschen zur Verzweiflung zu treiben vermag. In der ersten Darstellung seines Systems: die Welt als Wille und Vorstellung, herrschte bei Schopenhauer die tragische Stimmung vor, dem Widerspruch zwischen Wille und Vorstellung zum Opfer zu fallen. Hinterher bei der zweiten Ausgabe, nahm er in den Erläuterungen die Richtung auf das Komödische der Situation. Denn eine Welt, die vom Intellect als eine Dummheit confiscirt werden muss, ist lächerlich. Eine neuerdings veröffentlichte „Philosophie des Unbewussten“ hat mit einem grossen Aufwand von Geist und Scharfsinn den ungeheuerlichen Versuch gemacht, den Leibnitzianismus mit den Schopenhauerschen Philosophemen zu verbinden. Es ist aber unmöglich, die Weisheit der Natur zu bewundern, wie es in jener Philosophie zuerst geschieht, um hinterher doch zu finden, dass die Welt Produkt eines verstandlosen Willens sei, dessen Bornirtheit eigentlich Wahnsinn ist.

Hegels Naturphilosophie hält daran fest, die Vernunft als die innere Bildnerin der Natur vorauszusetzen, aber sie macht uns begreiflich, wie das Unvollkommene in derselben durch ihr Wesen, die Aeusserlichkeit des Daseins, bedingt wird und deshalb von ihrer Erscheinung unabtrennbar ist. Insofern die Idee sich daher in der Natur noch nicht zu genügen vermag, geht sie als Geist über ihre Nothwendigkeit zur Freiheit hinaus, welche sich die Natur als Organ unterwirft und sich im Staate eine ihr eigenthümliche Welt erbaut, in welcher der Geist durch das Vollbringen des Guten und durch die Wissenschaft zur Versöhnung mit sich gelangt.

Wie kommt aber die Vernunft in die Natur? Der Mensch bringt weder die Vernunft noch die Natur hervor. Es sind vielleicht Millionen Jahre verflossen, bevor der Mensch auf unserm Planeten in die Existenz trat. Existirte aber der Geist? Nicht etwa so nur, dass man behauptet, er habe ausser der Erde bereits auf andern Gestirnen existirt, sondern so, dass er als ewiges, vom Tumult des Werdens der Erscheinungen unabhängiges Subject in absoluter Freiheit als sich selbst genügsames Denken und Wollen existirte? Diese Frage bejaht die Hegelsche Philosophie. Sie drückt diese Bejahung in der Präcedenz der Logik vor der Naturphilosophie aus. Die Logik ist für sie, wie oben schon gezeigt wurde, die Theologie, aber nur erst die des weltlosen, einsamen, des nur erst sich als Vernunft denkenden Gottes. Er ist schon, weil er denkend, Geist an sich, aber er ist es noch nicht für den Geist. Als absoluter Geist kann er daher erst am Ende des Systems nach seiner ganzen Wahrheit begriffen werden.

Die Logik in der Naturphilosophie.

Der Unterschied der Hegelschen Naturphilosophie von andern Bearbeitungen derselben liegt in der Logik, mit welcher Hegel die Empirie zu durchdringen sucht. An den Thatsachen der Natur, wie die Erfahrung sie erkundet, kann die Philosophie nichts ändern. Aus dem abstracten Gedanken heraus lässt sich die Natur nicht construiren. Denken aber lässt sich die Natur nur, sofern sie selber gedacht ist, sofern der Gedanke sie von Innen heraus bestimmt, obwohl sie selber undenkend ist. Hegel leitet daher den Zusammenhang in der Natur allerdings logisch ab, allein nicht als eine der Natur äusserliche Form, sondern als den in ihren concreten Gebilden thätigen Begriff. Man kann sich dies nicht vorstellen, man kann es nur denken. Hegel mischt am Schluss der Logik eine neue Kategorie in seine Beschreibung des Uebergangs von der Idee als logischer zu ihr als Natur. Er sagt, dass sie dieselbe als anschauend hervorbringe. Mit diesem Wort wollte er unstreitig die productive Phantasie bezeichnen, die in der Einheit mit Verstand und Vernunft in der Natur thätig ist. Alle logischen Kategorien heben sich in der Natur auf. In jeder Thatsache derselben lassen sie sich nachweisen. In einem kleinen Quarzkrystall ist die ganze Logik als äusserlich existirend vorhanden. Er ist

da, er ist qualitativ, quantitativ und modal bestimmt; er ist ein Eins, er ist wesenhaft, er ist Erscheinung; er hat Inhalt und Form u. s. w. Innerhalb der Natur treten neue Kategorien auf, welche nicht mehr der Logik, sondern der Natur als solcher angehören. Das logische Element ist in ihrer Realität zu einem bloss formalen Moment herabgesunken. Krystall zu sein, ist nichts Logisches mehr, sondern eine physische Kategorie. Der Krystall ist nicht unlogisch, aber die logischen Bestimmungen, die ihm inhäriren, machen ihn nicht zum Krystall. Zum Quarzkrystall wird er nur durch die Kieselsäure, die aus keiner logischen Kategorie herauszupressen ist.

Dennoch muss das Physische in den Kategorien gedacht werden. Und hier ist es, wo Hegel der Behandlung der Naturwissenschaft vorwirft, nur zu oft von den Kategorien einen unkritischen Gebrauch zu machen und, ohne Klarheit über den Werth und die Tragweite einer Kategorie, in eine vollkommene Begriffslosigkeit und Barbarei zu verfallen. Der ausserordentliche Werth seiner Bearbeitung der Naturphilosophie liegt daher vorzüglich in dem Hervorkehren der logischen Gliederung der Natur, in dem Aufdecken derjenigen Kategorien, die für eine gewisse Sphäre der Natur massgebend sind. Es würde seinem eigenen Sinn durchaus widersprechen, wenn man behaupten wollte, dass seine Naturphilosophie ein unverbesserliches Werk sei. Seit seinem Tode hat die Naturwissenschaft zu ausserordentliche Fortschritte gemacht, als dass nicht zwischen seiner Auffassung und zwischen bereits gesicherten Resultaten der heutigen Wissenschaft Discrepanzen sich hervorthun müssten. Ich selber habe daher 1850 in meinem „System der Wissenschaft“ p. 159—362 eine Ausführung der Naturphilosophie gegeben, in der ich mich von Hegels Darstellung gar oft abzuweichen gezwungen sah. 1868 habe ich eine Schrift über Hegels Naturphilosophie und Véra's Bearbeitung derselben herausgegeben, worin ich eine Kritik derjenigen Punkte, die mir in Hegels Naturphilosophie problematisch erscheinen, versucht habe. Ich habe auch kleinere Abhandlungen in Betreff der Naturphilosophie geschrieben, z. B. „Probe eines Commentars zu Hegels Lehre von Raum und Zeit“ in meinen kritischen Erläuterungen des Hegelschen Systems 1840; eine „Einleitung in die Naturphilosophie“ in dem fünften Band meiner Studien, 1848 u. s. w. Aber ich will jene obigen Arbeiten nur erwäh-

nen, um mich zu entschuldigen, wenn ich hier mich der grössten Kürze befleissigen werde, damit ich mehr Raum für das letzte Kapitel, die Philosophie des Geistes, behalte. Hegel hat auch die Naturphilosophie in der Encyklopädie ziemlich ausführlich vorgetragen. Nicht genug können dem Leser die trefflichen Zusätze empfohlen werden, die Michelet in den gesammten Werken aus Hegels Heften und Vorlesungen zu seiner Naturphilosophie hat drucken lassen. Sie erst zeigen uns, bis in welch genaues Detail er den Begriff verfolgt und wie sorgfältig er Alles beachtet hat, was die Empirie der Speculation an brauchbarem Material bieten konnte. Aus diesen populär gehaltenen Zusätzen wird man auch entnehmen können, dass Hegel, obwohl aller phantastischen Auffassung der Natur abhold, doch keineswegs ohne Empfänglichkeit für das war, was man die Poesie derselben nennen kann.

Eintheilung der Naturphilosophie.

A. Mechanik; B. Physik; C. Organik.

Die erstere hat es mit dem Begriff der Materie im Allgemeinen; die zweite mit der specifischen Besonderung der Materie; die dritte mit der individuellen Gestaltung der Natur zu thun, welche die Materie zum Mittel ihres Zweckes herabsetzt. Es ist wohl nichts darüber zu bemerken.

§. 253—271.

A. Die Mechanik.

Hegel unterscheidet darin:
1) Raum und Zeit;
2) Materie und Bewegung;
3) die absolute Mechanik.

Es fehlt, wie man sieht, dieser Eintheilung die Symmetrie der Bezeichnung. Hegel konnte sagen: formale, reale und absolute Mechanik.

§. 254.

I. Raum und Zeit.

In der ersten Ausgabe der Encyklopädie hatte Hegel diesen Abschnitt zum ersten Theil gemacht und ihn Mathe-

matik genannt. Er hat in der zweiten diese Benennung wohl deshalb vermieden, weil die Zeit nicht unter den Begriff der Mathematik fällt. Es ist zwar hergebracht, die Arithmetik aus dem Zeitbegriff zu deduciren, weil das Zählen eine Succession, wie die der Momente der Zeit, enthalte. Aber abgesehen davon, dass dieselben fliessende Grössen, Fluxionen sind, so wird der Begriff der Zahl auf sie schon angewendet. Dieser Begriff gehört aber seinem Ursprung nach in die Ontologie, wo Hegel ihn ganz richtig unter der Kategorie der Quantität abhandelt. Die Arithmetik ist eine ganz abstracte, universelle Wissenschaft, welche mit dem Begriff der Natur noch nichts zu thun hat. Psychologisch sehen wir auch nicht, dass die Völker aus dem unsichtbaren Momente der Zeit heraus zu numeriren anfangen, sondern an räumliche Gegenstände, vor Allem an die zehn Finger anknüpfen.

Für die Behandlung des Raumbegriffs gesteht Hegel einerseits die Möglichkeit einer Philosophie der Mathematik zu. Sofern unter Mathematik die Arithmetik mitverstanden wird, ist sie für dieselbe zweifellos. Es kann sich also bei diesem Ausdruck nur um die Geometrie, Stereometrie und Trigonometrie handeln. Es soll eine Philosophie dieser Wissenschaften, d. h. eine dialektische Behandlung ihrer Begriffe, geben können. Hinterher nimmt Hegel aber dies Zugeständniss im Grunde wieder zurück, weil die Mathematik wesentlich Verstandeswissenschaft sei. Da sie in dieser Form sich bisher so wirksam gezeigt habe, so soll sie am Füglichsten bleiben, was sie ist. Dies ist nicht zuzugeben. Warum sollte, wenn die dialektische Methode die universelle ist, die Mathematik von ihr ausgeschlossen sein? Es bleibt natürlich unbenommen, Arithmetik und Geometrie unter dem Collectivnamen Mathematik als Wissenschaft der Grösse vorzutragen; allein im System der Wissenschaften müssen sie auseinandergehalten werden. Die Wissenschaft der Raumgrösse ist die Wissenschaft von den allgemeinen Formen der Natur: Alles, was wir tasten oder sehen, ist durch sie begrenzt. Es ist gerade oder krumm, es ist triangulär oder quadrangulär, es ist quadratisch oder rhombisch, es ist sphärisch oder elliptisch u. s. w. Vom Punkt bis zum Sphäroid entwickelt sich ein System von abstracten Figurationen, die in den Mineralien, Pflanzen und Thieren ihre concrete Auferstehung feiern.

Unter dem Begriff des Ortes fasst Hegel die Einheit

von Raum und Zeit als diejenige Wissenschaft zusammen, die Kant in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft nach einem zu seiner Zeit gebräuchlichen Ausdruck Phoronomie nannte.

§. 262.

II. Materie und Bewegung.

Diesen Abschnitt nennt Hegel auch: endliche Mechanik. Der Begriff der Bewegung kommt schon bei ihm in dem Begriff des Ortes, aber ideell vor; hier handelt es sich um die reelle Bewegung, welche durch die Schwere der Materie vermittelt wird. 1) Träge Materie; 2) Stoss; 3) Fall.

§. 269.

III. Die absolute Mechanik.

In der ersten Ausgabe der Encyklopädie hatte Hegel dieselbe der endlichen Mechanik vorangehen lassen und damit schon der Folge der Formen des Mechanismus widersprochen, die er in der grossen Logik aufgestellt hatte. Man wird die Veränderung in der zweiten Auflage auch als Verbesserung anerkennen, weil sie diejenige Bewegung enthält, welche den Raum und die Zeit erst zur bestimmten Räumlichkeit und Zeitlichkeit macht. Unsere Erde z. B. beschreibt immer dieselbe Bahn um die Sonne, aber immer in einem andern Raum und in einer andern Zeit. Sie gelangt innerhalb ihrer Bahn zu denselben mathematisch bestimmten Punkten, zum Aphelium und Perihelium, aber diese Punkte befinden sich, wegen der translatorischen Bewegung unseres Sonnensystems, stets in einem andern Orte des Universums. Hegel versteht unter dem Ausdruck: absolute Mechanik die topographische Astronomie. Er unterscheidet:

1) Sonnen, d. h. Körper, welche sich um ihr eigenes Centrum bewegen, also eigene Achsendrehung haben;

2) Centrumlose Körper, welche ihre Achse in einem andern Körper haben, um dessen Centrum sie sich herumbewegen. Monde und Kometen haben keine Rotation.

3) Körper der freien Individualität, die sich um ihre eigene Achse und mit dieser Rotation zugleich um das Centrum eines solarischen Körpers bewegen: Planeten.

Die Hauptsache für Hegel ist hier nachzuweisen, dass

der Planet schon mechanisch höher zu stellen sei, als die Sonne, weil er die eigene Achsendrehung mit der Bewegung um ein vorausgesetztes Centrum vereinigt. Hegels Astronomie kann von einer gewissen Befangenheit in unserem Sonnensystem nicht frei gesprochen werden. Ausserhalb desselben erblickt er im Universum nur regellose Anhäufungen von Gestirnen, die für ihn nur eine schlechte Vielheit ausmachen. Nur in unserm Sonnensystem existirt nach ihm Vernunft; in der übrigen Sternenwelt eine bunte Zufälligkeit der Gruppirung vereinzelter Massen. Ich glaube nicht, dass diese Ansicht, dem heutigen Standpunkt der Astronomie gegenüber, haltbar ist, denn wir fangen wenigstens an, den Bau des kosmischen Universums als einen vernünftigen zu erkennen. Ich glaube aber auch nicht, dass das Wesen der Hegelschen Philosophie, die Vernunft als die innere Bildnerin der Natur vorauszusetzen, sich mit einer völligen Begrifflosigkeit des Fixsternhimmels vereinigen lässt. Im Gegentheil muss die Logik den Astronomen ermuthigen, auch ausserhalb unseres Systems die höchste Mannigfaltigkeit der kosmischen Organisation als eine vernünftige anzutreffen. Die Erkenntniss der translatorischen Bewegung aller Sterne, auch der Fixsterne, die Entdeckung der Doppelsterne und die genauere Einsicht in den Bau der Milchstrasse werden uns auf diesem Gebiet zu ganz neuen Ansichten verhelfen.

§. 272—336.

B. Die Physik.

Dieser Theil der Naturwissenschaft ist derjenige, mit welchem Hegel einen unaufhörlichen Kampf bestanden hat, der eben so unaufhörliche Veränderungen nach sich zog. Um in seiner Erläuterung die möglichste Kürze inne zu halten, wollen wir zuerst daran erinnern, dass die Schellingsche Naturphilosophie die gesammte Natur so eintheilte:

1) Materie;
2) Licht;
3) Organismus.

Aus dieser Eintheilung hat Hegel offenbar noch überkommen, die Physik mit dem Lichte anzufangen.

In der ersten Ausgabe seiner Encyklopädie theilte er das Ganze so ein:

1) Mathematik;
2) Physik der unorganischen Natur;
3) Physik der organischen Natur.

Den zweiten dieser Theile ordnete er folgendermaassen:

I. Mechanik;

II. Elementarische Physik.

1) Die freien physischen Körper; 2) die Elemente; 3) elementarischer Process.

III. Individuelle Physik.

1) Gestalt; 2) Besonderung der Körper; 3) Process der Vereinzelung.

In der zweiten Ausgabe finden wir folgende Eintheilung der Physik, von welcher er die Mechanik zum ersten Theil ausgeschieden hatte:

I. Allgemeine Individualität.

1) Die freien physischen Qualitäten; 2) Elemente; 3) elementarischer Process.

II. Besondere Individualität.

1) Specifische Schwere; 2) Cohäsion; 3) Klang; 4) Wärme.

III. Totale Individualität.

1) Die Gestalt; 2) die Besonderung des individuellen Körpers; 3) der chemische Process.

Schon aus diesen trockenen Angaben ermisst man die unausgesetzte Anstrengung, welche Hegel diesem Theil der Philosophie widmete. Er dachte sich die Specification der Materie als den Gegensatz der Materie, die als mechanische nur erst durch die Schwere bestimmt wird. Dieser Gedanke ist richtig. Statt aber die Specification in ihrer abstracten Form den Anfang machen zu lassen, eröffnete er die Physik mit der physischen Astronomie. Das war der Irrthum, den er aus der Schellingschen Philosophie herübernahm. Specifische Schwere, Cohäsion, Klang, Wärme, Magnetismus, Electricität und Chemismus sind schlechthin allgemeine Bestimmungen, die aller Materie zukommen. Sie erscheinen aber auf jedem Weltkörper in einer eigenthümlichen Modification, welche durch seine physische Einzigkeit bedingt ist. Das, was Hegel zum ersten Kapitel der Physik gemacht hat, muss das letzte in ihr sein. Wie die Mechanik mit dem absoluten Mechanismus der freien himmlischen Körper, so schliesst auch die Physik mit dem freien, unendlichen Process der kosmischen Individualitäten. Alle Weltkörper bestehen an sich aus denselben Stoffen wie die Erde, aber diese Stoffe

treten auf jedem in einer andern Quantität, in [illegible] andern Maassbestimmtheit auf und erzeugen dadurch ganz andere Zustände. Nach den Beobachtungen der Spectralanalyse scheint es z. B., als ob auf einem Körper Quecksilber, auf einem andern Wasserstoff, auf einem dritten Chlor u. s. w. in überwiegender Menge vorhanden sei. Eine solche Qualificirung muss aber auf ihm mit seinen übrigen Bestandtheilen im Einklang stehen und es muss dadurch eine von unseren tellurischen Verhältnissen völlig verschiedene Welt entstehen. Es ist der Weg der Vernunft, aus einfachen Elementen eine unendliche, unerschöpfliche Mannigfaltigkeit hervorzubringen. Hegel hat, bei allen Aenderungen, die er vornahm, daran festgehalten, aus der Physik zur Organik den Uebergang durch den Chemismus zu machen, weil derselbe dem Process des Lebens zunächst stehe. Die individuelle Einheit aber, mit welcher ein kosmisches Individuum sich alle physischen Processe unterwirft, steht dem Begriff des Lebens näher und bietet einen ungezwungenen Uebergang zum Organismus dar.

Hegel hat die Individualisirung der himmlischen Körper in Uebereinstimmung mit ihrer mechanischen Bewegung so gedacht, dass der Centralkörper eines Systems zugleich das Princip des Lichts sein soll; die Körper, die er centrumlose nennt, sollen auch einen physischen Gegensatz enthalten: Der Mond die Starrheit, der Komet die Auflösung der Materie; der Planet endlich soll den Gegensatz des Lunarischen und des Kometarischen in seiner Lebendigkeit vereinigen. Diese Auffassung ist aber durch die neuern Entdeckungen der Astronomie völlig problematisch geworden. Der Mond unserer Erde ist eine jetzt ausgebrannte vulkanische Schlacke; müssen es aber alle Monde sein? Könnten nicht Verhältnisse existiren, wo es gerade umgekehrt wäre? Was aber die Kometen angeht, so steht die Astronomie gegenwärtig ihnen als einem neuen Räthsel gegenüber. Zu Hegels Zeit wäre ein Philosoph gesteinigt worden, der zu behaupten gewagt hätte, dass die Kometen eine Wolke von Steinen seien. Man würde nicht Worte genug für eine solche Absurdität gehabt haben. Sie würde den Männern der exacten Wissenschaft ein eben solcher Frevel gegen die geheiligten Dogmen ihrer Lehrbücher erschienen sein, als einst den Atheniensern die Behauptung des Anaxagoras, dass die Sonne eine glühende Masse sei. Nunmehr ist die Steinwolke schnell

zum kanonischen Dogma der Astronomie geworden. Die frühere Lehre, dass die Kometen aus einem äusserst feinen uns unbekannten Gase bestehen müssten, wird nunmehr als Unmöglichkeit bewiesen. Ja das ganze Universum soll mit Milliarden von Steinen erfüllt sein, von der Grösse einer Erbse bis zur Grösse von vielen Centnern an Gewicht, die zuweilen als Meteorsteine auf unsere Erde herabstürzen.

Die Hauptfrage ist aber diese: kann nicht jeder himmlische Körper die Form der kometarischen, solarischen, planetarischen und lunarischen Existenz durchlaufen? Sobald er durch Verdichtung der Masse glühend wird, verwandelt sich das, was bis dahin Komet, d. h. Steinwolke, war, in eine Sonne. Wenn die Sonne sich mit einer Kruste zu bedecken anfängt, verwandelt sie sich in einen Planeten. Wenn der Planet alle für ihn mögliche Arbeit, wie man jetzt zu sagen pflegt, in Wärme umgesetzt und diese eingebüsst hat, verwandelt er sich in einen Mond. Der freundliche Begleiter unserer Erde, der einst aus tausend Kratern sprühende, nunmehr aber todte Mond, würde uns dann das Ende aller himmlischen Körper vorstellen.

Elemente und ein elementarischer Process können nicht als ausschliessende Momente des planetarischen Lebens angesehen werden. Unsere Sonne hat auch einen elementarischen Process von einer zehnjährigen Periode. Es existirt auf ihr so gut Wolkenbildung und Wind, als auf unserer Erde. Der meteorologische Process gehört nach Hegel zum Wesen des Planeten, weil er Bedingung des organischen Lebens ist. Bei dem Mars, dem Jupiter, dem Saturn ist ein solcher wahrscheinlich. Wie aber ist es mit den Planetoiden beschaffen, die zwischen den vier innern und den vier äusseren Planeten in so grosser Menge, aber auch in so grosser Kleinheit schweben?

Ich glaube, dass Hegel den Begriff des Lichtes nicht mit dem des Centralkörpers identificiren musste. Dies bringt eine falsche Richtung hervor. Licht ist ein ganz allgemeiner Process, der zunächst mit dem des Klanges und der Wärme zusammenhängt. Hegel selber zeigt, wie die Wärme zuletzt in Flamme ausschlägt und damit das Licht erzeugt. Er hält das Licht der Sonne, im Unterschied von dem endlichen, irdischen Licht für die Qualität des Sonnenkörpers. Kann aber Licht ohne einen Verbrennungsprozess entstehen? Hegel konnte Klang, Wärme und Licht als die formale, reale und absolute Auflösung

der Cohäsion zusammenfassen. Das Licht als solches, im Unterschied vom Feuer, der Schein der Flamme, ist allerdings, wie er sagt, selbstisch und kalt, aber es ist doch absolute Bewegung.

Klang, Wärme und Licht stimmen in folgenden Punkten überein:

1) Sie sind mechanische Actionen der Materie;

2) Sie verbreiten sich von dem Ort ihres Entstehens nach allen Seiten gleichmässig, also sphärisch in's Unendliche, wenn sie nicht von Aussen gehemmt werden;

3) Ihre Intensität nimmt, wie die der Schwere, nach dem umgekehrten Quadrat der Entfernung ab;

4) Sie sind keine Stoffe, sondern Schwingungen der erzitternden, sich auflösenden Materie; die Wellenform ist ihren Bewegungen gemeinschaftlich;

5) Sie können durch Interferenz — Klang in Klanglosigkeit, Wärme und Kälte, Licht in Dunkelheit verwandeln.

Wenn man diese Uebereinstimmung erwägt, wenn man sieht, wie die Vibration an demselben Körper die Stufen von Klang, Wärme, Licht durchläuft, so wird man doch wohl in der künftigen Physik diese drei Begriffe nicht mehr von einander trennen.

Den Begriff der Farbe hat Hegel von dem des Lichtes weit getrennt. Er behandelt ihn erst bei dem, was er die totale physische Individualität nennt. Da aber nach ihm die Farbe das Produkt des Lichts und des Dunkels ist, das Licht selber ohne seine Entgegensetzung im Dunkeln nicht verstanden werden kann, so ist nicht abzusehen, warum die Erscheinung des Lichts als Farbe von seinem Begriff in den des Verhältnisses des gestalteten physischen Körpers, d. h. nach Hegel, des Krystalls, verlegt werden soll. Alles, was Hegel sonst über Klang, Wärme, Licht und Farbe sagt, steht auf der Höhe der physikalischen Wissenschaft.

Es wird die Zeit kommen, wo dies anerkannt werden wird. Namentlich enthalten die Zusätze, die Michelet zu diesen Gegenständen hat drucken lassen, eine so klare und tief eingehende Behandlung derselben, dass die Physiker, wenn sie sich nur die Mühe nehmen wollten, sie zu lesen, von ihren Vorurtheilen gegen ihn wohl bald zurückkommen würden.

Das letzte Kapitel seiner Physik führt den Titel: Die totale Individualität. Unter physischer Individualität

versteht Hegel den einzelnen durch seine specifische Qualität bestimmten Körper. Unter Totalität versteht er, dass derselbe auch krystallinisch gestaltet sei. Diese Auffassung halte ich für einen Irrthum Hegels. Die Physik hat mit der Krystallisation nichts zu schaffen. Sie gehört der Organik an, denn sie ist die Form, in welcher das Organische zuerst als Selbstgestaltung in den Mineralien auftritt. Die Krystallographie wird allerdings von der Physik behandelt. Sie ist aber im Grunde doch nur eine mathematische Wissenschaft, denn sie ist von der Stereometrie nicht zu unterscheiden. Es ist nur die Art der Behandlung der abstracten Körperform, welche die Stereometrie von der Krystallographie unterscheidet, sofern diese die Form von Innen her durch ein Achsenkreuz entstehen lässt und daraus die bekannten sechs Systeme ableitet. Hegel spricht in der Physik vom Krystall immer so, als ob die Durchsichtigkeit ihm wesentlich wäre, aber die Metalle und Halbmetalle haben, obgleich sie undurchsichtig sind, eben sowohl ihre Krystallform. Die Hauptbegriffe, um die es sich hier bei Hegel handelt, sind der Magnetismus, die Electricität und der Chemismus. Diese drei sind an und für sich ein und derselbe Process auf verschiedenen Stufen der Entwicklung, weshalb seine Mitte, die Electricität, oft dazu verführt hat, theils den Magnetismus, theils den Chemismus in sie verschwinden zu lassen. Diesen Zusammenhang hat Hegel durch die Einmischung des Moments der Gestaltung in den Magnetismus abgeschwächt. Die Form der Körper ist für diese Processe allerdings nicht gleichgültig. Ob ein Körper kuglig, cylindrisch, kubisch, konisch, spitzig u. s. w., ob er rauh oder glatt sei, bringt eine Modifikation hervor, namentlich bei der Electrizität, aber die Substanz der Körper ist doch das entscheidende Moment. Auf die krystallinische Form kommt es dabei nicht an. Der chemische Prozess wird durch die Qualität und Quantität der Körper, so wie auch ihren Aggregatzustand und die Temperatur, nicht aber durch ihre Krystallform bedingt, die im Acte der Neutralisation zunächst zu Grunde geht, um aus ihm als eine neue hervorzugehen.

Würde Hegels Physik nach diesen Bemerkungen umgestaltet, so würde sich folgende Eintheilung ergeben.

1) Individualisirende Mechanik (wie Hegel selber diesen Ausdruck braucht):

a) Specifische Schwere;
b) Cohäsion (Elasticität);
c) Auflösung der Cohäsion:
α) Klang; β) Wärme; γ) Licht.

2) Die polarischen Dynamide.
a) Magnetismus;
b) Electricität;
c) Chemismus.

3) Physische Astronomie.
a) Einzigkeit eines jeden kosmischen Individuums.
b) Der physische Artunterschied der kosmischen Individuen.
c) Die Elemente und ihr Process (Meteorologie).

Erst das kosmische Individuum ist in der That eine totale physische Individualität. Man wird zugeben müssen, dass diese Anordnung auch den Forderungen der Hegelschen Methode viel strenger entspricht, indem die erste Gruppe durch ihre Mechanik noch die Abstraction des Verstandes an sich hat; die zweite durch den Antagonismus des Positiven und Negativen in allen ihren Formen der Reflexion huldigt; die dritte durch die Totalität des kosmischen Individuums der Subjectivität des Begriffs entspricht. Hegel ist zu seiner Construction dadurch gelangt, dass er die Sonne mit dem Lichte, den Mond mit dem Feuer, den Kometen mit dem Wasser, die Erde mit dem Mineral identificirt. So erhielt er aus dem physischen Unterschied der himmlischen Körper die vier Elemente. Er hat bei ihnen und bei ihrem Process offenbar nur die Erde im Auge, obwohl sie ganz allgemeine kosmische Begriffe sind, die jedoch den Begriff der specifischen Schwere, der Cohäsion, des Magnetismus, der Elektricität und des Chemismus sich voraussetzen. Ohne den Stickstoff ist die Luft, ohne Sauerstoff das Feuer u. s. w. nicht zu begreifen. Hegel schliesst seine Exposition des elementarischen Processes ganz richtig mit dem Gewitter, aber ist dasselbe ohne den Begriff der Elektricität und des chemischen Processes zu verstehen, da eine Hauptwirkung des Blitzes darin besteht, Salpeter und Ammoniak zu erzeugen? Hegel hat sich aus dem Begriff der specifischen Materie unter dem Titel der totalen physischen Individualität ein Abstractum zurecht gemacht, worin er Gestalt, Farbe, Riechstoff und Geschmack versammelt, die er dann bei der Elektricität geltend macht.

Allein man muss bekennen, dass der Uebergang vom magnetischen Processe zur Krystallisation kein natürlicher ist. Alle Krystallbildung setzt einen chemischen Process voraus. Ebenso wenig befriedigend ist der Uebergang von dem Begriff des Krystalls zu dem der Farbe. Hegel hebt hervor, dass die wirkliche Farbe die Individualisirung in einem gestalteten Körper fordere. Er will auch durch den Krystall von der allgemeinen Durchsichtigkeit der Luft zu einer stufenweisen Verdunkelung des Lichts übergehen, allein es ist doch immer das Licht, welches sich trübt, welches sich in der Verschiedenheit der Medien, worin es eintritt, individualisirt, welches in ihnen sich bricht und aus ihnen sich reflectirt. Das, was Hegel die physische Individualität nennt, kommt im Licht zur Erscheinung; aber das Licht ist das Princip, welches durch das Zusammenwirken mit der dunklen schattenden Materie die Farbe hervorbringt. Der Begriff der specifischen Materie, der Begriff der Cohäsion und der verschiedenen Aggregatzustände ist hinreichend, um von Seiten des Dunkeln die Genesis der Farbe zu begründen. Hegel ist zu dieser Stellung der Farbe nur dadurch gekommen, dass er den Begriff des Lichts ursprünglich auf den des Sonnenlichtes beschränkt hat, statt ihn als eine allgemeine Naturpotenz zu nehmen. Hegel macht es der Physik zum Vorwurf, dass sie die Entstehungsarten eines Phänomens so oft zu Gesetzen verallgemeinere, weil dieselben Erscheinungen durch sehr verschiedene Partikularisationen vermittelt werden können. Das ist wahr, aber daraus folgt nicht, dass nicht das Wesen der Erscheinungen in allen noch so mannigfaltigen Fällen das nämliche bleiben müsse. Licht also mag entstehen, wie es will; es mag durch noch so verschiedene Stoffe vermittelt werden, die ihm auch einen eigenthümlichen Ton mittheilen, so muss doch der Act der Natur, aus welchem es resultirt, derselbe bleiben. Dieser Act ist absolute Auflösung der Cohäsion durch Verbrennung, aus welcher sich auch die Wellenform der Bewegung des Lichts erklärt. Von einer solchen will Hegel freilich nichts wissen.

Alle mechanischen und physikalischen Bestimmungen werden durch die totale Individualität der kosmischen Körper selber individualisirt. Wie die Mechanik mit der topographischen, so schliesst die Physik mit der physischen Astronomie. An den Gesetzen der Mechanik und Physik kann auf keinem Weltkörper etwas geändert

werden. So gut der rechte Winkel auf dem Sirius 90 Grad haben muss, so gut muss Schwere, Wärme, Licht, Elektricität u. s. w. auf ihm denselben Gesetzen unterliegen, wie auf unserm Planeten. Aber ihre Erscheinung wird eine ganz andere sein müssen, sofern die Grösse, die specifische Dichtigkeit, die besondere elementare Ausstattung, die Stellung des Sirius im Universum eine ganz andere als die der Erde ist. Dass alle Weltkörper einzig sein müssen, dass von keinem eine Wiederholung existiren kann, ist ein *a priori* nothwendiger Gedanke. Fasst man denselben, so wird man die Gleichgiltigkeit, um nicht zu sagen Verachtung, aufgeben, mit welcher Hegel den Fixsternhimmel behandelt. Ich gestehe, dass mir die Ruhe und Sicherheit, mit welcher Hegel das ganze Heer der Sterne gegen die Erde herabsetzt, Jahre lang imponirt hat, aber ich scheue mich nicht, ebenso offen zu gestehen, dass mir der Gedanke vernünftiger und deshalb erhabener vorkommt, die Menge der Gestirne gerade wie die Menge der Pflanzen und Thiere, oder wie die Menge der Staatsformen, der Kunstwerke u. s. w., als die Morphologie der Gestirne aufzufassen, in welcher jedes Gebilde ein ergänzendes Glied des Ganzen, eine Stufe des Begriffs ausmacht. Diese Ansicht giebt den Astronomen einen ganz andern Leitfaden, als die vornehme, nur subjectiv grossartige Missachtung der Gestirne.

Hegel selber gesteht zu, dass der chemische Process mit der Endlichkeit behaftet bleibt, während er dem elementarischen einräumt, sich in seiner Dialektik von selbst anzufachen und seinen Kreislauf in freier Unendlichkeit zu vollziehen. Anfang und Ende, Bedingung und Folge, Vermittelung und Resultat fallen bei dem chemischen Process noch auseinander, während bei dem meteorologischen Luft, Wasser, Feuer und Erde unaufhörlich in einander übergehen und jedes Element alle übrigen eben so hervorbringt, als es von ihm hervorgebracht wird. Nicht die Elemente bringen den Planeten, sondern er bringt sich in ihnen hervor. Er ist das Subject, das sich in ihnen seine Prädikate setzt. Das ist schon Leben, wenn auch ein an sich noch todtes.

Den Galvanismus will Hegel in der zweiten hier vorliegenden Ausgabe der Encyklopädie dem Chemismus zuweisen. Allerdings ist der Galvanismus zweideutig, weil er den Uebergang von der Elektricität zum Chemismus macht. Er ist der thatsächliche Beweis, dass das Wesen

der Elektricität auf dem qualitativen chemischen Gegensatz beruht. In der Voltaschen Säule entsteht auch eine Verkalkung des Zinkpols. Aber der Galvanismus hat zu seinem Resultate eine Kraft, eine dynamische, sei es trennende, sei es verbindende Spannung, allein kein wirklich neutrales Produkt. Kupfer und Zink vereinigen sich in ihm nicht zu einem dritten von ihnen verschiedenen Körper. Das erst wäre Chemismus.

Bei dem chemischen Process hat Hegel einen sehr wichtigen Punkt berührt, nämlich die Verschiedenheit der chemischen Elemente. Er polemisirt dagegen, die Gase, Metalle, Metalloide, Säuren neben einander hinzustellen. Er will die Stoffe nach den vier Elementen scheiden, ganz wie Oken, von dem er sonst nichts wissen will. Auf solche Weise wird aber die ganze Mineralogie schon in die Chemie hineingezogen. In dieser handelt es sich aber noch wesentlich nur um die Substanz der Körper, wie sie durch Neutralisation die mannigfachsten Verwandlungen des Stoffs hervorzubringen vermag. Sie hat daher ein anderes Princip, als die Mineralogie, welcher mit der Substanz zugleich die Formseite wesentlich ist. Die neue Chemie hat daher angefangen, sogenannte chemische Typen aufzustellen. In welcher Form des Aggregatzustandes ein chemisches Element existirt, bringt zwar eine Modifikation hervor, ändert aber nicht seine Qualität. Der englische Physiker Graham hat neuerlich durch Verbindung des Hydrogens mit Palladium die Frage hervorgerufen, ob nicht der Wasserstoff als ein Metall, als *Hydrogenium*, gefasst werden müsse? Wäre dies nun auch nothwendig, so würde doch die chemische Wesenheit des Hydrogens dieselbe bleiben.

Neben dem, was Hegel Positives giebt, läuft in der Encyklopädie eine starke Polemik gegen die nur mechanische und atomistische Behandlung der Physik fort, die zuweilen sogar eine im Verhältniss zur Kürze der Paragraphen übermässige Breite einnimmt. Da er sich hier aber populärer ausdrückt, so haben gerade diese Auslassungen das Gute, dass man aus ihnen seine eigentliche Meinung besser verstehen lernt, als es die knappe, gepresste Diction der Paragraphen möglich macht. Er zeigt, wie die Physik, um die Atomistik durchzuführen, durch die Leugnung des Ueberganges der discreten Grösse in die continuirliche und umgekehrt, zu den künstlichsten Hypothesen, zu den unmöglichsten Fictionen, zu dem

naivsten Ignoriren und Verschweigen der offenkundigsten Thatsachen gezwungen wird. Neutralisation ist im Sinn der atomistischen Chemie nicht Neutralisation als Durchdringung der sich in ihrer Einseitigkeit widersprechenden Stoffe, sondern nur eine formale Umlagerung der beiderseitigen Atome, eine Aenderung des Ortes derselben. Dadurch, dass man bei der quantitativen Bestimmung des Gewichts der chemischen Stoffe sich den Ausdruck Atomgewicht angewöhnt hat, erzeugt man sich die Illusion, die Atome als empirische Gegenstände zu besitzen.

§. 337—376.

C. Die Organik.

Hegel theilt sie in den Begriff:

1) Des geologischen; 2) des vegetabilischen; 3) des animalischen Organismus.

Dieser Theil seiner Naturphilosophie ist im Allgemeinen der verständlichste und nur der erste Abschnitt, der Begriff des geologischen Organismns, bietet Schwierigkeiten dar, die noch zu erläutern sind.

Man muss sich zunächst vergegenwärtigen, dass die Begriffe der Naturphilosophie schlechthin allgemeine sind, die für alle Weltkörper gelten, also auch der Begriff des Organismus, dass aber durch die Beschränkung unserer Empirie hier die Nothwendigkeit eintritt, nur von dem Leben der Erde handeln zu können. Wir dürfen nicht zweifeln, dass Krystalle, Pflanzen und Thiere auf andern Weltkörpern sich nach denselben Gesetzen, als auf unserer Erde, entwickeln, aber sie müssen zugleich ganz andere sein, weil sie, trotz der Identität aller materiellen Stoffe und Processe, ganz andere Bedingungen vorfinden. Die Verschiedenheit der charakteristischen Pflanzen und Thiere, die wir in unsern Welttheilen antreffen, ist schon ein, wiewohl schwaches, Analogon dafür. Es bleibt also nichts übrig, als den Kreis der Wissenschaft hier auf unsern Planeten zu begrenzen. Wir sehen z. B., dass der Mars die grösste Aehnlichkeit mit unserer Erde zeigt, allein sie geht nicht weiter, als bis zur Kenntniss seiner Zonen und seines meteorologischen Processes. Hier bricht sie ab. Von seiner organischen Natur vermögen wir nicht die geringste Vorstellung zu haben.

Es kann nun scheinen, als ob der geologische Organismus ein sich selbst widersprechender Begriff sei, da

Hegel selber sagt, dass er die todte Gestalt des Lebens zu seinem Inhalt habe. Er wird daher auch insgemein der unorganischen Natur zugerechnet. Aus der kurzen Fassung der Paragraphen der Encyklopädie ist nur ungefähr zu ersehen, wie sich Hegel das, was er das Leben der Erde nennt, gedacht habe. Die Zusätze, welche Michelet dazu hat drucken lassen, geben schon mehr Licht. Namentlich ist die Geognosie und Oryktognosie darin nicht nur mit Ausführlichkeit, sondern selbst mit einer Gelehrsamkeit behandelt, die von ausgedehntem Fachstudium zeugt.

Das Princip, welches die organische Natur von der unorganischen abscheidet, ist nach Hegels Ausdruck die Subjectivität des Begriffs. Diese durchläuft aber, bevor sie sich in völlig adäquater Form erreicht, unvollkommnere Gestalten, welche die Bildungsstufen des Organismus ausmachen. Die empirische Wissenschaft erkennt dies dadurch an, dass sie als sogenannte Naturgeschichte drei Reiche der Natur, das Stein-, Pflanzen- und Thierreich unterscheidet, in dieser Eintheilung also das Mineral von dem blossen Stoff absondert.

Selbstgestaltung ist das Princip des mineralischen, Selbsterhaltung das des vegetabilischen, Selbstempfindung das des animalischen Organismus. Das höhere Princip enthält die gegen es relativ niedrigeren in sich, nicht umgekehrt.

Die Selbstgestaltung tritt im Mineral noch als ausschliessendes Princip auf. Es ist die Krystallisation. Dadurch, dass Hegel diese schon in die Physik verlegt hat, ist er für die Geologie derselben verlustig gegangen. Wir sprechen allerdings von amorphen Massen, allein dieser Ausdruck hat eine nur relative Berechtigung. An und für sich sind alle Mineralien auch selbstständig gestaltete Individuen. Die Krystallographie ist die Anatomie der Mineralien. Wird ein Mineral durch mechanische Gewalt zerstört z. B. pulverisirt, so wird auch seine eigenthümliche Form zerstört. Ebenso, wenn der Chemismus es auflöst. Die Mineralogie hat es mit denselben Substanzen, als die Chemie, zu thun, aber sie betrachtet dieselben nach ihrer Formseite als Metalle, Steine, Salze. In den Metallen hat noch die intensive Macht der unmittelbaren Qualität das Uebergewicht über die Form, wohingegen bei den Steinen, namentlich bei den Sklerolithen, die Form und Farbe, die Lichtbrechung über die Beschaffen-

heit des materiellen Substrates triumphirt. Der Stoff auch der schönsten Edelsteine ist an sich nur Thon, Kieselerde u. s. w. Die Salze reproduciren die Metallität in den Metallsalzen, den Lithismus in den Steinsalzen, bis sie im Chlorsalz ihre Vollendung erreichen.

Aus den Mineralien erbaut die Natur die Schicht als das geognostische Individuum; aus den Schichten die Erde selber. Die Petrographie als die Lehre von den Felsarten setzt sich die Mineralogie voraus. Was wir z. B. Granit nennen, besteht schon aus drei verschiedenen Mineralien. Aber auch einfachere Massen sind nicht so einfach, als sie scheinen. Sie sind homogen in sich, aber schon Producte einer Metamorphose, wie z. B. der Dolomit. Kalk selber ist schon Oxyd des Calciums.

Das letzte Resultat der Lagerung der Schichten ist die Gestalt der Erdoberfläche mit ihrer horizontalen und verticalen Projection: die Geographie. Sie bereitet den Boden für die Existenz der Pflanzen und Thiere. Eine tiefere Ausbildung der Geographie, als sie zu Hegels Zeit möglich war, hat uns überzeugt, dass die Configuration und Plastik der Welttheile in der That einen Organismus enthält. Hegel selber nennt Afrika den lunarischen, Asien den kometarischen, Europa den concreten Welttheil, der die Natur des Planeten am vollkommensten darstellt. Amerika und Australien erscheinen ihm fast als ein unbequemer Ueberfluss. In der geographischen Grundlage, welche er in seiner Philosophie der Geschichte voranschickt, hat er sich jedoch zu höhern Einsichten erhoben. Das, was Hegel das Leben der Erde nennt, das Wechselverhältniss von Land, Meer und Atmosphäre, ist die genauere Fassung des meteorologischen Processes in seiner tellurischen Bestimmtheit. Er ist mit Berücksichtigung der Form in die Geographie als der orographische, hydrographische, klimatologische Factor der landschaftlichen Entwicklung aufzunehmen. Es würde also die gesammte Geologie hiernach in drei Sonderwissenschaften zerfallen:

1) in die Mineralogie;
2) in die Geognosie;
3) in die Geographie.

Den vegetabilischen und animalischen Organismus behandelt Hegel nach der Kategorie des Processes der Gestaltung, der Assimilation und der Gattung. Er versteht darunter, was wir sonst die Anatomie, die Physiologie und die Morphologie der Organismen nennen.

In der Zoologie folgt er hauptsächlich Lamarque und steht dadurch den Darwin'schen Ansichten näher, als man es erwarten sollte, da er den Begriff als das Princip ansieht, welches die Stufenfolge der Formen des Thieres von Innen heraus bestimmt. Aber gerade beim Thiere, in welchem die Idee der Natur culminirt, kommt nach Hegel die Schwäche der Natur am Grellsten zur Erscheinung, sich der Bestimmbarkeit von Aussen her nicht erwehren zu können und daher in Vermischungen der Gestalt, in Zufälligkeiten der Modification zu verfallen, welche den Begriff verkümmern und verdunkeln. Das Thier ist schon Selbstgefühl; die Natur gelangt in ihm zum Genuss ihrer selbst; sie tastet, schmeckt, riecht, sieht und hört sich selber; aber weil das Thier sich nicht in sich selbst als Allgemeines gegen die Aeusserlichkeit festzuhalten vermag, so steht Hegel nicht an, sein Leben ein unsicheres, angstvolles und unglückliches zu nennen. Stete Verunruhigung, Krankheit und Schmerz, die nach Hegel unvermeidlich sind, die Wuth des Geschlechtstriebes, Hunger und Mord machen die höchste Stufe der Natur nach ihm zu einer Hölle. Wenn die Idee nicht weiter, als bis hierher käme, bliebe sie der unaufgelöste Widerspruch. Man sieht, wie Hegel von diesem Standpunkt aus ein wesentliches Element des Schopenhauerschen Buddhismus als Moment in sich schliesst. Den Affen nennt er eine Satire auf den Menschen, aber, meint er, man müsse ihn nicht so grämlich, sondern mit Heiterkeit als komische Parodie ansehen. Jedenfalls besitzt der Affe unter allen Thieren die stärkste Liebe zu seinen Jungen und erhebt sich darin zu einem begierdelosen Anschauen.

§. 377.

Uebergang vom Begriff der Natur zu dem des Geistes.

Hegel macht den Uebergang von dem Begriff der Natur zu dem des Geistes durch den Begriff der Krankheit und des Todes. Das lebendige Individuum ist nach ihm schon ursprünglich krank und stirbt, indem es sich auslebt und den angebornen Keim der Krankheit entwickelt, an der Unangemessenheit seines Verhältnisses zur Gattung. Die meisten Thiere kommen jedoch gar nicht dazu, sich auszuleben, sondern sterben einen gewaltsamen Tod. Erst der Geist ist diejenige Realität der Idee, in welcher der Begriff derselben sich auf wahrhaft

adäquate Weise erreicht, weil er als denkender seine Allgemeinheit für sich zu besitzen vermag, weil er frei ist. Das Höchste, wozu es die Idee als Natur bringt, ist im Thier das Gefühl seiner nur particulären Allgemeinheit im Acte der Begattung. Wenn Hegel sich des Ausdrucks bedient, dass der Tod in der Natur der Hervorgang des Geistes sei, so ist dies nicht im Sinn einer physischen Vermittelung zu nehmen. Der Tod ist das Letzte, wozu es die Natur bringt. Der Erscheinung nach und im Stufengang der systematischen Folge für unser Erkennen geht die Natur dem Geiste voraus. An und für sich aber ist dieser nicht nur als Zweck, sondern auch der Realität nach das Erste gegen die Natur. Er ist, wie Hegel in der Einleitung zur Philosophie des Geistes mit Nachdruck hervorhebt, immateriell. Die Wahrheit der Materie besteht, wie er sagt, darin, keine Wahrheit zu haben.

Eintheilung der Philosophie des Geistes.

Hegel unterscheidet, wie schon in unserer Einleitung auseinander gesetzt worden, den Begriff 1) des subjectiven, 2) des objectiven, 3) des absoluten Geistes. Diese ganz abstracten Bezeichnungen gewinnen erst durch die Ausführung einen genaueren Sinn. Hier soll nur hervorgehoben werden, dass Hegel den sub- und objectiven Geist als den endlichen von dem absoluten unterscheidet, welchem demnach die Unendlichkeit zufiele. Unendlichkeit aber ist das Wesen des Geistes überhaupt und es muss daher jene Unterscheidung nur so genommen werden, dass der Geist als absoluter zur absoluten Realisirung seines Begriffs gelangt. Man kann den Unterschied so ausdrücken, dass man sagt:

1) Der subjective Geist ist der in seiner Endlichkeit unendliche.

2) Der objective Geist ist der in seiner Unendlichkeit endliche.

3) Der absolute Geist ist der in seiner Unendlichkeit unendliche.

Es ist unstreitig ein didaktischer Mangel der Hegelschen Encyklopädie, dass sie die Momente des Systems zu wenig durch Sammelnamen charakterisirt. Sie vertieft sich in den Begriff der Sache, aber sie hätte auch für die leichtere Auffassung durch speciellere Benennungen sorgen können, wenn auch die Namen der Wissenschaften selten

ihrem Inhalt wirklich adäquat sind. Das Bedürfniss der bestimmten Sonderung wird immer auf solche Individualisirungen zurück treiben. Der Name Aesthetik z. B. sagt uns gar nicht, was jetzt darunter subsumirt wird, allein ohne diesen Namen würde die Wissenschaft des Schönen und der Kunst niemals zu der Selbstständigkeit gelangt sein, deren sie sich seit Baumgarten und Kant erfreut.

§. 387—482.

A. Der subjective Geist.

Hegel versteht darunter den Begriff des einzelnen in seiner äussern Erscheinung durch die Natur vermittelten und daher endlichen Geistes. Er unterscheidet den Geist:

1) als Seele;
2) als Bewusstsein;
3) als Geist.

Hieraus entstehen ihm drei besondere Wissenschaften, die er 1) *Anthropologie*, 2) *Phänomenologie*, 3) *Psychologie* nennt. Diese letztere Benennung ist nicht glücklich gewählt. Seit Aristoteles, dessen Psychologie Hegel mit Recht sehr hoch stellt, sind wir gewohnt, alle Erscheinungen des subjectiven Geistes unter dem Collectivnamen Psychologie zusammenzufassen. Hegel selber bemerkt in der Anthropologie sehr häufig, dass man ihre Bestimmungen nicht als nur physische nehmen dürfe, sondern dass ihnen wesentlich ein psychischer Charakter beizulegen sei. Die Anthropologie handelt nach ihm von der Seele. Consequent hätte sie also Psychologie heissen müssen. Hegel hat davon Abstand genommen, weil dieser Name in der wissenschaftlichen Tradition noch mehr befasst, als er darunter subsumirt. Warum sagt er nun aber für die Lehre vom Geist nicht Pneumatologie, da wir dies Wort doch lange genug besitzen? Wahrscheinlich that er es nicht, um nicht an den Inhalt zu erinnern, welchen die alte Metaphysik darunter befasste. Dies hätte hier aber nichts geschadet, da die Lehre vom Vorstellungs- und Begehrungsvermögen in der Metaphysik mit dem, was Hegel die Lehre vom theoretischen und praktischen Geist nennt, coincidirt. Als ich daher 1837 den ersten Versuch machte, Hegels Lehre vom subjectiven Geist für das grössere Publikum zu bearbeiten, gab ich ihr den Namen Psychologie wieder und nannte die Lehre vom besondern Begriff des

Geistes Pneumatologie. Auch in der dritten Ausgabe dieses Buches 1863 habe ich diese Terminologie festgehalten und bin überzeugt, dass man auf sie als die richtige zurückkommen muss.

§. 388.

I. Anthropologie.

Wäre nicht das Bedürfniss vorhanden, innerhalb der Psychologie für eine gewisse Gruppe von verwandten Erscheinungen einen Sondernamen zu besitzen, so möchte man den Namen Anthropologie lieber wegwünschen, da er theils zu viel, theils zu wenig sagt; zu viel, weil er vom Menschen überhaupt spricht; zu wenig, weil er nicht diejenigen particulären Bestimmungen bezeichnet, um deren Auffassung es mit ihm zu thun ist. Auch hier, wie fast überall, stossen wir auf den Vorgang Kant's, von welchem die Psychologie unter dem Titel der Anthropologie vorgetragen wurde. Der Gegensatz des Aeussern und des Innern, von welchem Kant in seiner Eintheilung ausgeht, schimmert auch noch bei Hegel durch. Sein Grundgedanke ist, zu zeigen, wie der Geist als einzelner die natürliche Individualität, die ihm als seine Seele gegeben ist, aufhebt. Er wird zuerst durch die Natur bestimmt, reagirt aber, weil er seinem Wesen nach frei ist, gegen seine natürliche Unmittelbarkeit und setzt sie zum Mittel seiner Erscheinung herab, so dass nicht mehr die Natur es ist, die in seiner Leiblichkeit erscheint, sondern der Geist, der sich durch seine Leiblichkeit als Geist darstellt. Hierauf beruht der Schematismus, die Eintheilung, den wir uns vorführen wollen, einige Erläuterungen daran anzuknüpfen.

1) Natürliche Seele.

a) Natürliche Qualitäten; b) Natürliche Veränderungen; c) Empfindung.

2) Fühlende Seele.

a) Fühlende Seele; b) Selbstgefühl; c) Gewohnheit.

3) Wirkliche Seele.

a) Pathognomik; b) Mimik; c) Physiognomik.

Hegel macht die Schwierigkeit bemerklich, welche die Beschreibung der psychischen Phänomene dadurch empfängt, dass in der Form der relativ niedrigeren Sphäre sich ein Inhalt befinden kann, der seiner Vermittelung nach viel höheren Stufen angehört und insofern als eine Vorwegnahme erscheint. Wenn ein Verrückter sich einbildet,

König zu sein, so ist die Vorstellung des Königthums eine durch viele andere vermittelte. Ein Mensch kann auch König sein. Hierin liegt nichts Widersprechendes. Wenn aber Jemand, der nicht König, sondern Schuster oder Schneider ist, sich einbildet, es zu sein, so ist sein Selbstgefühl erkrankt. Es ist an diese Vorstellung entäussert. Der Kranke stellt sich nicht nur das Königsein überhaupt vor, sondern er fühlt sich als König. In diesem Fühlen liegt momentan die Unmöglichkeit für ihn, durch Verstandeskritik über das Widersprechende und Lächerliche seiner Vorstellung aufgeklärt zu werden.

Die natürliche Seele ist reine Passivität, Bestimmtwerden durch die Natur. Das, was Hegel die fühlende Seele nennt, ist schon die Reaction dagegen, aber noch in der Form der Unmittelbarkeit. Alles, was aus den höheren Stufen des Geistes hier als Bewusstsein, Vorstellung, Gedanke, Wille, zum Inhalt gemacht wird, hat hier nicht die Bedeutung dieses Inhalts, sondern nur die, welche ihm durch die Versetzung in die Sphäre des Gefühls gegeben wird. Die Vorstellungen eines Träumenden oder eines Betrunkenen oder eines Wahnsinnigen hängen von dem Grade oder dem Umfang der Bildung der Personen ab; aber der Zustand selber gehört dem Unbewusstsein an. Hegel hat daher die kranken Zustände des Geistes im Somnambulismus und in der Verrücktheit hier aufgenommen. Er hat damit nicht sagen wollen, dass alle Menschen somnambul oder verrückt werden müssten, sondern er will nur erklären, wie solche abnormen Zustände möglich sind, und wie sie mit den gesunden zusammenhängen. Bei dem Somnambulismus geht er wohl weiter, als die heutige Wissenschaft einräumt. Er glaubt z. B. noch daran, dass Somnambule verschlossene Briefe mit der Magengrube lesen können. Die Untersuchungen der Pariser Academie haben gezeigt, dass dies unmöglich ist. Die Academie hatte einige Worte auf einen Zettel geschrieben, diesen zusammengelegt und in eine hermetisch verschlossene Flasche gethan. Sie hatte einen Preis ausgesetzt, der zuerst viele Somnambule anlockte. Aber die Flasche blieb undurchdringlich. Neben der exacten Wissenschaft existirt in Paris auch der exacte Humbug. Eine Zeitlang stand Baron *Dupolet* an der Spitze der *societé magnétique*, welche gegen hohes *Entrée* im *Palais royal* förmliche Vorstellungen gab, deren theatralische Capriolen durch einen wissenschaftlichen Vortrag des Barons einge-

leitet wurden. Einer meiner französischen Bekannten hatte lange in Abyssinien gelebt und dort die Macht des Traumwesens, wie zu den Zeiten der Pharaonen, kennen gelernt. Als er endlich nach Paris zurückkam, wollte er das Traumleben des Geistes methodisch studiren und machte einen magnetischen Cursus durch, der ihn auch ganz für die Wunder des Somnambulismus gewann. Es war dies ein Gegenstand des Streites unter uns. Als einen Hauptbeweis dafür, dass der Somnambule, wie auch Hegel meint, die Vorstellungen desjenigen, der mit ihm in Rapport steht, sich zu eigen machen könne, erzählte er mir, dass eine ganz gewöhnliche Pariser Bäckerfrau, die man in Schlaf versetzt hatte, in seiner Seele die Vorstellungen errathen habe: eine Orgel auf dem Meer, welche die Marseillaise spielt. Er habe absichtlich die äussersten Contraste zusammengesetzt, um das Errathen durch Association der Ideen unmöglich zu machen. Die einfache Frau habe gar keine Vorstellung vom Meere gehabt, aber die Bewegung einer Schwimmenden gemacht u. s. w.

Der Bau des menschlichen Leibes ist schon ganz unmittelbar der natürliche Ausdruck des Geistes. Der Mensch ist kein Vierhänder, wie die Affen, sondern seine Extremitäten unterscheiden sich in Hände und Füsse. Die aufrechte Stellung ist für ihn nicht, wie für die Affen, eine nur mögliche, sondern nothwendige. Dadurch aber, dass er seine physische Individualität seinem Organismus einbildet, macht er aus demselben etwas ganz Anderes, die symbolische Erscheinung seines Selbstes. Die Gewöhnung vermittelt durch die Verleiblichung der Affecte, durch die Geberden und durch die Veränderung der Gesichtszüge die eigenthümliche Form, in welcher sich die psychische Monade darstellt. Mit diesem Resultat der Einheit des Innern und Aeussern ist alles Materielle ideell gesetzt und die Wahrheit des Selbtsgefühls tritt aus dieser Wirklichkeit der Seele als Bewusstsein hervor.

§. 413.

II. Phänomenologie.

In der Anthropologie ist es die Natur, welche den Geist als Seele bestimmt. Weil er aber an sich von seiner Leiblichkeit unterschieden ist, so reagirt er auch als Seele bereits im Selbstgefühl gegen seine Natürlichkeit und durchdringt dieselbe mit seiner Idealität. Indem diese

sich für sich setzt, ist sie Bewusstsein. Das Bewusstsein entsteht nicht empirisch; es ist mit dem Wesen des Geistes unmittelbar identisch, aber das Bewusstsein von ihm entwickelt sich allerdings in der Zeit. Der Mensch kommt zum Bewusstsein, dass er Bewusstsein hat. Das Ich ist absolute Thätigkeit, denn es bringt sich selbst hervor. Es ist Denken. Das Ich ist kein Gefühl; es wird nicht von der Natur gegeben; es erzeugt sich selbst, indem es sich denkt. In dieser Einfachheit hat es keinen weitern Inhalt. Die ganze Individualität der Seele mit dem unendlichen Reichthum ihrer Empfindungen ist in diese übersinnliche Punctualität aufgehoben. Weil aber das Ich reine Beziehung auf sich ist, so hat es als Subject zunächst das, was es nicht ist, sich als Object gegenüber und fängt in seiner Bildung von diesem an. Insofern sein Gegenstand sich verändert, verändert es sich selbst. Hieraus leitet Hegel die Eintheilung ab:

1) Bewusstsein: Wissen von Anderm.

2) Selbstbewusstsein: Wissen des Ichs von sich als Ich.

3) Vernunft: Wissen des Ichs von der Objectivität als dem dem Wesen nach ihm durch die Identität des Gedankens gleichen Gegenstande. Es findet im Andern nicht bloss sich selbst wieder, wie in der Anerkennung des Selbstbewusstseins, sondern es findet sich darin nach der Nothwendigkeit seiner Allgemeinheit wieder.

Hegels Phänomenologie ist das neue Capitel, das er aus der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie in die Lehre vom subjectiven Geist eingearbeitet hat. Es beruht auf dem Gegensatz des Geistes innerhalb seiner selbst als Seele und als Bewusstsein. Muss man Kant und Fichte Recht geben, dass sie das Ich von der Seele unterschieden haben, so muss man auch Hegel Recht geben, wenn er den Begriff des Bewusstseins zum Gegensatz des relativ unbewussten Seelenlebens macht. Es wird nun aber über seine Phänomenologie viel hin und her geredet, einmal wegen der ausführlichen Bearbeitung, die er 1807 davon gegeben, und zweitens wegen des Verhältnisses, worin sie zu dem Begriff der theoretischen Intelligenz steht. Diese beiden Punkte sind daher kurz zu erläutern.

Was den ersten angeht, so hat Hegel von der ausführlichen Phänomenologie nur das erste Drittel in die Encyklopädie aufgenommen und die Erscheinung des Geistes für das Bewusstsein fortgelassen, weil dieser In-

halt im System nach seiner einfachen positiven Form vorkommt. Warum hat er aber damals das Bewusstsein in dieser ganzen Fülle ausgebreitet? Hierauf hat er selber geantwortet: weil er nur durch die Bewältigung derselben von Seiten des Bewusstseins den auch reellen Beweis für die Nothwendigkeit und Wahrheit des absoluten Wissens führen konnte. Das Bewusstsein ist, von ihm anzufangen, nichts als die einfache Gewissheit seiner selbst. Es ist an Inhalt so arm, als der Begriff des unmittelbaren Seins, mit welchem die logische Idee anfängt. Der ganze Reichthum der Welt als Natur und Geschichte liegt vor ihm; aber auch ausser ihm. Es muss ihn sich erst aneignen und darin sich selber umgestalten. Diese Entwickelung durch alle Stadien hin verfolgt zu haben, wird ewig die Grösse der Phänomenologie ausmachen. Es existirt kein Werk in der philosophischen Literatur, das an Tiefe und Schönheit, an Gehalt und Form, Hegels Phänomenologie überträfe. Sie wird ein immer erneutes Studium herausfordern und den nach Erkenntniss dürstenden Geist mit den Strömen lebendigen Wissens erquicken. Man hat gegen sie vorzüglich geltend gemacht, dass sie stylistisch keine reine Gattung sei. Sie sei weder nur Logik, noch nur Psychologie, noch nur Philosophie der Geschichte Sie sei ein Werk der Willkür und ein verworrenes Labyrinth sophistisch combinirter Standpunkte. Gewiss hat die Phänomenologie auch ihre Mängel, aber sie verschwinden gegen die Genialität der ganzen Composition zu Nichts. O, Ihr kleinen Geister, die Ihr nur eine Logik, nur eine Psychologie, ganz reine Exemplare der beschränkten Gattung, hervorzubringen vermögt, freut Euch, dass man Euch zu Mustern macht, welche die Arbeit Hegels beschämen. Aber so gewiss Eure reinlichen Lehrbücher, welche kein Ueberschwang des Geistes befleckt, nach Jahrhunderten vergessen sein werden, so gewiss wird die Bewunderung der Hegelschen Phänomenologie von Geschlecht zu Geschlecht wachsen. Sie wird ihren Zauber, uns in die letzten Mysterien des Geistes einzuweihen, so wenig verlieren, als Plato's Republik oder Spinoza's Ethik oder Kant's Kritik der reinen Vernunft, welche letzten beiden Werke auch wohl schwerlich als Muster der Reinheit der Gattungen gepriesen werden können. Sie enthalten auch viel mehr, als der Pedantismus der Schulfuchserei erlauben würde. Und, Euch zum Trotz und zum Aerger, sind sie gerade durch dies Mehr unsterblich.

Der zweite Punkt betrifft die Stellung des Bewusstseins zur theoretischen Intelligenz. Das Bewusstsein ist, wie Hegel ausdrücklich sagt, Erkennen. Wie ist nun Erkennen ohne Anschauen, ohne Vorstellen und Denken möglich? Muss also der Begriff dieser Funktionen nicht dem des Bewusstseins vorangehen? Hegel hat sich die Schwierigkeit dieser Frage nicht verborgen, aber er hat doch daran festgehalten, das Bewusstsein als Bedingung für den Begriff des Geistes als Geist vorauszuschicken. Ohne das Ich ist nämlich Anschauen, Vorstellen und Denken unmöglich. Das Ich als solches aber begründet eine Sphäre der Dualität. Das Ich als Subject steht im Verhältniss zum Object. Diese Kategorie beherrscht alle Momente des Bewusstseins bis dahin, wo es sich durch den Begriff der Vernunft als Geist offenbar wird. Das Subject hebt die ihm entgegenstehende Objectivität theils ideell, theils reell auf, bis es als vernünftiges Selbstbewusstsein die an und für sich seiende Einheit seiner Idealität und Realität erfasst. Im Process der theoretischen Intelligenz ist der Geist als der an sich vernünftige thätig. Es ist ganz richtig, dass das Bewusstsein auch Anschauungen und Vorstellungen sich zum Gegenstande macht, aber es selber muss zuerst für sich begriffen werden. Es ist sehr leicht, zu sagen, dass das Bewusstsein darin bestehe, Vorstellungen zu haben. Mit dieser Vorstellung von Vorstellungen im Bewusstsein ist man sehr freigebig. Aber was ist Bewusstsein? Wie erzeugen sich Vorstellungen? Man versuche es, einen Act der theoretischen Intelligenz zu construiren, ohne die Subjectivität des Bewusstseins darin einzumischen. Es ist unmöglich. Ich kann z. B. nicht aufmerksam sein, ohne mich zur Aufmerksamkeit zu bestimmen. Umgekehrt kann man einwenden, ist doch auch sinnliche Gewissheit, Wahrnehmen, Erfahren, nicht ohne Aufmerksamkeit denkbar. Allein diese ist es noch nicht, um welche es sich hier handelt. Hier kommt es darauf an, dass das Subject das Object so nehme, wie es an sich ist. Man kann ja auch einwenden, dass Wahrnehmung, Erfahrung u. s. w. sich durch die Sprache ausdrücken könne, dass also auch der Begriff der Sprache ihrem Begriff schon vorausgegangen sein müsse. Dann aber sieht man, dass die Sprache ohne Bewusstsein, ohne Wahrnehmung, ohne Erfahrung, ohne Verstand u. s. w. auch nicht zu Stande kommen kann. Es muss daher für die Beschreibung

dieser Regionen, soll nicht Alles durch einander geworfen werden, schon dabei bleiben, dass der beschränktere Standpunkt sich erst innerhalb seiner selbst vollendet, bevor er durch den gegen ihn höheren Standpunkt erläutert und begründet wird.

Die Entwicklung des Selbstbewusstseins a) als begehrendes, b) als anerkennendes, c) als allgemeines, ist Hegel ganz eigenthümlich und hat von jeher zu vielen Ausstellungen geführt. Er will mit dem ersteren Ausdruck hier nicht das Wesen des Triebes beschreiben, welchen der Mensch mit dem Thiere theilt, sondern das Verhältniss, worin das Selbstbewusstsein zunächst zum Bewusstsein als solchem tritt, alle Objecte gegen sich zur Selbstlosigkeit herabzusetzen und sich als ihre negative Macht zu bethätigen. Im Verhältniss zu einem andern Selbstbewusstsein dagegen kommt ihm die Realität eines wirklichen Ichs entgegen, die zu dem Kampf um die Anerkennung führt. Es ist dies einer der tiefsten Blicke, welche Hegel für die Erkenntniss gethan hat, wie die Sclaverei in der Menschheit möglich sei. Wie albern ist es doch, diese Tiefe in die abscheuliche Insinuation zu verflachen, dass er die Nothwendigkeit der Sclaverei gelehrt habe. Dies ist das würdige Seitenstück zu der Behauptung, dass er gelehrt habe, jeder Mensch müsse somnambul oder verrückt werden. Hegel hat sich in den Zusätzen, welche *Dr. Boumann* zur Encyklopädie hat drucken lassen, ausführlich über die historische Bedeutung dieses psychologischen Phänomens erklärt, aber es hat ihm gegen den Unverstand nichts geholfen. Er hat dabei auch das Duell nicht vergessen, in welchem auch bei uns der blutige Kampf um die Anerkennung noch sporadisch hervorbricht. Im Duell will das Selbstbewusstsein die Probe machen, ob der Gegner sich in der Unendlichkeit des Bewusstseins von der Begierde zum Leben unabhängig weiss und ihm in der Unterordnung des Lebens unter die Freiheit des Selbstbewusstseins ebenbürtig ist. Nur das Eingehen auf die Gefahr des Todes besiegelt den Ernst dieser Gewissheit, im Wissen seines Selbstes die Wahrheit des Lebens zu finden. Hegel verwirft aber das Duell für civilisirte Staaten, welche den Kampf um die Anerkennung als eine Stufe ihrer primitiven Entwicklung hinter sich haben, als eine Barbarei.

§. 440.

III. Psychologie.

Unter diesem Namen versteht also Hegel, wie angegeben, den Begriff des subjectiven Geistes als Geist. Formell definirt er denselben als die Einheit der Seele und des Bewusstseins. Als Seele ist er individuelle Substanz, als Bewusstsein Subject, als Geist Persönlichkeit. Alle Bestimmtheiten der Seele fallen in das Unbewusstsein. Race, Temperament, Geschlecht, Anlage, Schlafen, Träumen, Gewöhnung u. s. w. sind als natürliche Bestimmtheiten zugleich Bestimmtheiten des einzelnen Geistes. In dieser unmittelbaren Identität sind sie seelische. Sie machen in ihrer Totalität das aus, was wir den Genius oder die Individualität des Einzelnen nennen. Umgekehrt sind alle Bestimmungen des Bewusstseins ideelle Acte des Ichs. Das Ich gewinnt durch seine Bildung die Gewissheit seiner Wahrheit in dem Begriff der Vernunft. Als vernünftig weiss es sein Wesen, das Denken, mit dem Sein, das es als objectives von sich unterscheidet, identisch zu setzen. Als an sich vernünftig ist der Geist nicht nur frei im Sinne der absoluten Selbstbestimmung des Ichs, die schlechthin übersinnlich ist, sondern er ist es auch seinem Gehalt nach. Theoretisch bringt er seine Freiheit als Sprache, praktisch als Genuss hervor. Hegel sagt, der Geist fange von sich an und verhalte sich zu seinen eigenen Bestimmungen. Der Stoff wird ihm durch seine Individualität und Subjectivität gegeben. Er ist eine Bestimmtheit der Seele oder des Bewusstseins. In dieser Unmittelbarkeit findet der Geist ihn in sich vor. Diese Unmittelbarkeit ist das Gefühl im Unterschiede von der natürlichen Empfindung.

§. 445.

1. Die theoretische Intelligenz

ist a) anschauende; b) vorstellende; c) denkende.

Hegel hat sich viel Mühe gegeben, diese Begriffe deutlich vorzutragen. Es wird aber doch wohl nicht überflüssig sein, Einiges über sie erläuternd hinzuzufügen.

Das Subject, welches er Geist nennt, ist dasselbe Subject, welches in seiner unmittelbaren Identität mit seiner natürlichen Individualität Seele, in seiner Selbstunter-

scheidung von allem Andern, was ihm als Nicht-Ich gegenübersteht, Bewusstsein heisst. Der menschlichen Empfindung ist daher, im Unterschied von der thierischen, das Denken schon immanent. Ebenso ist das Bewusstsein wesentlich denkendes Bewusstsein. Als Seele ist der Geist von der Natur, als Bewusstsein von den Gegenständen bedingt, auf welche er sich bezieht. Sie sind für ihn als Object zwar nur, sofern er, als Subject, sie für sich setzt, allein sie existiren an sich unabhängig von ihm. Bevor noch der Mensch existirte, waren die Gestirne, die Mineralien, Pflanzen und Thiere schon vorhanden. Schopenhauer sagt oft, dass mit dem Subject auch das Object verschwinde, aber doch nur für das Subject. Ein Dasein ist dann, wenn es gar kein Subject mehr gäbe, auch nicht mehr als Object möglich, denn gewusstes Object kann es ja nur im Gegensatz zu einem wissenden Subject sein, aber sein Dasein hängt nicht davon ab, dass es Gegenstand des Bewusstseins ist. Die Menschheit könnte aussterben, und die Erde würde doch um die Sonne wandern.

Unter theoretischer Intelligenz versteht Hegel den Begriff des Denkens, wie es als selbstbewusste Thätigkeit den im Gefühl gegebenen Inhalt gestaltet. Da der Geist selber als Seele das fühlende Subject ist, so fängt er von sich selber an. Das Fühlen ist seine eigene Bestimmtheit. Wäre er aber nicht Bewusstsein, so würde er, wie das Thier, im Empfinden stehen bleiben. Weil er aber sich als Ich in absoluter Einheit und Einfachheit erfasst, kann er, was er als fühlende Seele ist, sich zum Gegenstande machen.

Der Act, durch welchen dies geschieht, ist die Aufmerksamkeit. Hegel stimmt hier mit Herbart in der Anerkennung der unendlichen Wichtigkeit dieses Actes überein. Er sagt geradezu: ohne Aufmerksamkeit ist nichts für den Geist.

Was thut er aber als aufmerkender? Hegel antwortet: er unterscheidet den besondern Inhalt des Gefühls von jedem andern und versetzt ihn aus seinem Bestehen in Raum und Zeit als den Formen der Sinnlichkeit in seinen eigenen Raum und in seine eigene Zeit. Er wirft den Inhalt zuerst in Raum und Zeit hinaus, um diese Projection wieder in sich zurückzunehmen. Ohne die Subjectivität des Bewusstseins würde er nicht im Stande sein, den Inhalt seines Fühlens als ein ihm gegenständliches Dasein zu setzen und ihn damit in eine Anschauung

zu verwandeln. Der Geist reisst sich von der Gewalt der Unmittelbarkeit eben dadurch los, dass er das als er selber existirende Gefühl zu einem in Raum und Zeit für ihn äusserlichen Gegenstand macht. Sinnliches Bewusstsein, Wahrnehmen, Verstand sind schon Bedingungen für das Aufmerken.

Das Wort Anschauung ist nicht nur im Sinn des Gesichts, sondern ganz allgemein als Bezeichnung der Entäusserung zu nehmen, zu welcher wir in uns selbst den Inhalt des Gefühls bestimmen. Wir gewinnen auch vom Geruch, Geschmack, von Tonempfindungen, von Affecten u.s. w. eine Anschauung.

Kant nannte Raum und Zeit die apriorischen Formen der Anschauung, weil wir weder den Raum noch die Zeit als solche in ihrer Unendlichkeit, sondern nur das beschränkte Räumliche und Zeitliche zu fühlen vermögen. Raum und Zeit sind aber keine logischen Bestimmungen; wir bringen sie nach Kant als ästhetische zu allem Empirischen als eine blosse Form hinzu, denn sie selber sind immateriell, ein Nichts für die Empfindung. Was nun aber Raum und Zeit an und für sich als das absolute Aussereinander sind, das ist eine andere Frage. Das Anschauen setzt in seinem Ursprung immer ein Gefühl als ein hier und jetzt gegenwärtiges voraus. Ich bemerke, dass Hegel in der Encyklopädie sich ausdrücklich tadelt, in seiner grossen Phänomenologie bei der Beschreibung der sinnlichen Gewissheit zu weit gegangen zu sein, wenn er darin die Punctualisirung des Raums und der Zeit hervorgehoben habe. Sie gehören erst in den Begriff des Anschauens.

Der Geist verwandelt die Anschauung dadurch in Vorstellung, dass er sich ihrer in sich selbst erinnert. Für diese ideelle Vergegenwärtigung: *repraesentatio intuitionis*, ist die sinnliche Gegenwart des Gefühls nicht mehr nothwendig. In das Anschauen treten noch alle Zufälligkeiten ein, welche die Entstehung des bestimmten Gefühls begleiten. Das Vorstellen reinigt den besondern Inhalt der Anschauung von diesen Beimischungen zum Bilde der Sache. Der Vorstellung kommt daher schon formelle Allgemeinheit zu. Unter eine Vorstellung kann ich alle ähnlichen Anschauungen, die sich mir darbieten, bereits subsumiren; ich kann daher auch die Vorstellung, die ich mir gebildet habe, mit den Anschauungen, in denen mir derselbe Inhalt modificirt zurückkommt, vergleichen. Hegel folgt hier im wesentlichen dem Gange,

welchen Kant in der Vernunftkritik bei der Deduction der Kategorien für die Lehre vom Schematismus der Seele einschlägt.

Das Bewusstsein ist der eigene Raum, in welchem der Geist Vorstellung auf Vorstellung in's Unendliche hin zu häufen vermag. Es ist aber auch die eigene Zeit, in welcher er sie besitzt, so dass er, als ihre freie Macht, sie sich, sobald er es will, vergegenwärtigen kann. Wäre er nicht Ich, so würde er sie nicht nur nicht von einander, sondern auch sich nicht von ihnen unterscheiden können. Als nicht von ihm zur Vergegenwärtigung *actu* hervorgerufen, sind sie in ihm nur an sich; sie sind latent; sie sind vergessen, wie wir die Abstraction des Bewusstseins von ihnen nennen. Der Traum vorzüglich ist die Form, in welcher sich uns diejenigen Vorstellungen ungesucht vergegenwärtigen, die wir in unserm wachen Bewusstsein vernachlässigen. Die Traumvorstellungen sind chaotisch und zufällig, weil wir schlafend ohne Bewusstsein sind. Sie gewinnen den Schein von Anschauungen in dem Augenblick, wo wir vom Traum schon zum Erwachen aus ihm übergehen und daher oft schon eine skeptische Kritik gegen ihren Inhalt zu üben beginnen. Den Elementen des Inhalts nach sind alle Träume nur Erinnerung von Vorstellungen. Der Traum ist der Affe der Wirklichkeit.

Die Reproduction der Vorstellung ist Erinnerung. Das erste Erinnern ist das Verinnern, das Innerlichmachen der Anschauung, das Erzeugen des Bildes oder Schema's, wie Kant sagt. Dies Erinnern: *recordatio*, ist schon das zweite Erinnern. Auf ihm und auf der Freiheit des Ichs gegen seine Vorstellungen beruht die Phantasie. Sie vermag nicht nur zu dichten d. h. Vorstellungen willkürlich zu combiniren, sondern auch Vorstellungen in Anschauungen zu legen und diese dadurch zum Zeichen für die Vorstellung zu machen. Aus dieser Möglichkeit geht auch die Sprache und Schrift hervor, die wahrhafte Schöpfungen des Geistes sind. Die Sprache erschafft für die Vorstellung das in seiner Aeusserung verschwindende Tonzeichen, die Schrift für das Tonzeichen eine räumliche dem Auge erscheinende Fixirung. Die Reproduction der Vorstellungen in der Form der von der Sprache für sie erzeugten Namen ist das Gedächtniss. Die reproductive Phantasie bringt die Vorstellung aus ihrer relativen Vergessenheit als Bild hervor; das Ge-

dächtniss: *memoria*, erinnert die Vorstellung in der Abbreviatur des Namens. Nur durch diesen gilt sie im Reiche des Vorstellens. Das Wort ist die höhere Wiedergeburt der Vorstellung. Kann ich mich nicht auf den für eine Vorstellung in einer gegebenen Sprache correlaten Namen besinnen, so vermag ich sie nicht oder doch nur durch beschreibende Umwege zu äussern. Die Sprache vermittelt daher nach Hegel das Denken.

Er ist sich sehr wohl bewusst, dass das Denken schon in der Logik und in der Phänomenologie vorgekommen ist, in jener nach dem Zusammenhang der Nothwendigkeit, welche die Kategorien durch ihren Inhalt unter einander haben, als Denken einer in sich selbstständigen Abstraction; in dieser begründet es das Verhältniss des Geistes als Subject zum Object. Hier, in der Psychologie. entwickelt es sich aus dem Anschauen durch das Vorstellen zur subjectiven Thätigkeit des Begreifens, Urtheilens und Schliessens. Es abstrahirt, reflectirt und concludirt.

Worin unterscheidet sich also das Denken als solches vom Vorstellen? Das Denken ist selber der Grund des Vorstellens, aber das Vorstellen als solches hat nur erst Allgemeinheit, noch nicht Nothwendigkeit. Diese ist es, die den Gedanken von der Vorstellung scheidet. Weil die Vorstellung die Mitte zwischen der Anschauung und dem Gedanken ist, so wird sie auch für beide gesetzt. Eine solche Doppelseitigkeit liegt einmal im Begriff der mittlern Sphäre des Wesens. Das Vorstellen ist das eigentliche Wesen der theoretischen Intelligenz, aus welchem daher auch die Sprache hervorgeht. Das Denken hat folglich selber zunächst keine andere Form, als die Sprache der Vorstellung. Es giebt aber den Wörtern nach seinem Bedürfniss auch ganz andere Bedeutungen, als sie unmittelbar ausdrücken. Das gewöhnliche Denken bewegt die Vorstellungen theils ganz willkürlich, theils nach der Nothwendigkeit der logischen Formen, ohne über diese ein Bewusstsein zu haben. Das reine Denken ist sich des bestimmten Werthes dieser Formen bewusst und erhebt sich über die Sinnlichkeit, welche dem Vorstellen durch seine Herkunft aus dem Anschauen noch anhaftet. Aus der Einfachheit des bildlosen Denkens kann das Bewusstsein wieder rückwärts in das Vorstellen und von diesem in das Anschauen übergehen. Der Inhalt ist in allen drei Formen derselbe. Ich denke z. B. den Begriff

der Unendlichkeit des Raumes. Ich habe, als denkend, die Gewissheit der Wahrheit dieses Gedankens. Der Raum muss, weil er Raum ist, unendlich sein. Dies ist das reine, sinnlichkeitslose Denken. Will ich mir die Unendlichkeit des Raumes vorstellen, so werde ich in meiner Phantasie mich von Sonne zu Sonne in's Endlose fortbewegen. Ich werde Myriaden von Sonnen häufen und doch nirgends eine Grenze finden. Will ich die Unendlichkeit des Raumes anschauen, so ist dies nur indirect oder relativ möglich; denn anschauen lässt sich nur das Räumliche, also etwas, das den Raum schon voraussetzt. Ich werde also in den blauen Himmel hinaufblicken und hinter den Sternen, die ich erblicke, bei genauerer Hinsicht wieder etwas entdecken, in's Unabsehliche fort bis zu den fernsten Nebelflecken. Ich werde mich dabei erinnern, dass ich bei dem Anblick solcher beschränkten Unermesslichkeit doch immer nur eine Hälfte des gestirnten Himmels anschauen kann u. s. w.

Fühlen, Aufmerken, Anschauen, Verinnerung der Anschauung zum Bilde, Reproduciren der Vorstellung, freie Verknüpfung der Vorstellungen durch die productive Phantasie, Zeichen schaffende Phantasie, Sprache, Gedächtniss, sind der lange Weg, welchen die theoretische Intelligenz bis zum Denken als solchem zurückzulegen hat. Seine Erforschung und Beschreibung ist eine der schönsten und klarsten Darstellungen, die wir Hegel in der Psychologie verdanken. Sie endigt, wie man sieht, mit der formalen Logik, welche durch das innere Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern und Einzelnen die Nothwendigkeit des Urtheilens und Schliessens vermittelt.

§. 469.
2. Die practische Intelligenz.

Das Wollen ist gleich ursprünglich als das Denken. Ich kann nicht denken, ohne denken zu wollen. Aber ich kann auch nicht wollen, ohne zu denken. Die Formen der theoretischen Intelligenz werden zu Bedingungen der Formen der practischen. Das Anschauen bedingt die Begierde, das Vorstellen der Neigung, der Gedanke die Leidenschaft. Hegel hat den Begriff der practischen Intelligenz nur kurz in folgenden Bestimmungen abgehandelt:

a) Practisches Gefühl;
b) Trieb und Willkür;
c) Glückseligkeit.

Als Grund für diese Kürze giebt er an, dass die ganze weitere Entwickelung des Begriffs des Geistes den Inhalt beschreibe, welchen diese allgemeinen Formen in sich aufzunehmen vermögen. Es bedürfe daher nur der Erinnerung, dass ein solcher Inhalt auch in der Form des Gefühls sowohl positiv als negativ, als Begierde oder Abscheu, als Zuneigung oder Abneigung, als Leidenschaft für oder gegen etwas, zu existiren vermöge. Erst in dem concreten Zusammenhang zeige der Wille, was er wirklich sei. Das moralische Gefühl z. B. werde erst durch den Begriff der Moralität selber begriffen. Ohne diesen Begriff kann es nicht verstanden werden. Es ist nur die subjective Form, welche diesen bestimmten Inhalt, die Moralität, als moralisches Gefühl voraussetzt. Wenn nun die Psychologie bereits den moralischen, politischen, ästhetischen, religiösen, intellectuellen Inhalt der Gefühle anticipire, so könne dies nur auf sehr unvollkommene Weise geschehen. Es entstehe unfehlbar eine lästige Tautologie und ein leerer Formalismus. Dies kann man nicht nur, dies muss man Hegel zugeben. Indessen enthält der Begriff der practischen Intelligenz doch noch eine Menge rein psychologischer Formen, die Hegel hier in der Encyklopädie übergangen hat, die wir aber in den Zusätzen zu ihr in den sämmtlichen Werken wenigstens erwähnt finden. Die Psychologie greift hier, an ihrem Ende, wieder stark in die Anthropologie zurück. Der Unterschied der Race, des Temperaments, des Geschlechts, der Altersstufe u. s. w. bringt in der pathologischen Form des Willens eigenthümliche Unterschiede hervor. In der Dialektik der Triebe und Begierden, der Neigungen und Leidenschaften spielt namentlich die Quantität eine grosse Rolle.

§. 474.

Hegel's Apologie der Leidenschaft.

Die Psychologie hat es nur erst mit der psychischen Form des Geistes zu thun. Ob sie gut oder böse, zu loben oder zu tadeln sei, fällt nicht in sie, sondern in den Inhalt, mit welchem sie sich erfüllt. Die Psychologie selber hat keinen Maassstab für die Billigung oder Verwerfung einer Begierde, Neigung, Leidenschaft. Dies Urtheil hängt von höheren Gebieten ab. Wenn Hegel meint, dass bei den Neigungen besonders zur Frage komme, ob sie gut oder böse seien, so ist diese Beschränkung nicht

zuzugeben. Sie trifft eben sowohl die Begierde und Leidenschaft. Hegel unterscheidet ganz richtig zwischen Interesse überhaupt und zwischen Selbstsucht. Ohne Interesse, sagt er, kommt nichts zu Stande. Ohne Leidenschaft, d. h. ohne dass sich die Totalität eines Talentes, Charakters, in ein Interesse legt, kommt nichts Grosses zu Stande. Er nimmt daher die Leidenschaft, sofern sie als pathologische Form weder gut noch böse ist, gegen eine todte, und, wie er hinzusetzt, nur zu oft heuchlerische Moral in Schutz. Man muss die Leidenschaft nicht mit Unbesonnenheit, Unfreiheit, Wahnsinn identificiren.

§. 472.

Hegel's Abfertigung des Pessimismus.

Hegel kommt hier auf die Frage nach dem Ursprung des Uebels. Uebel ist nach ihm die Unangemessenheit des Seins zum Sollen. Das Sollen aber hat sogleich unendlich mannigfaltige Bedeutung Alle zufälligen Zwecke haben auch ihr Sollen. Sie sind, fügt Hegel hinzu, selber schon das Uebel. Es geschieht durch dasselbe der Eitelkeit ihrer Einbildung ganz Recht. In der unorganischen Natur ist der Widerspruch, den wir Uebel nennen, unmöglich. Erst im Leben und noch mehr im Geist tritt er hervor. Ohne ihn aber wäre weder das Leben noch die Freiheit des Geistes möglich. Die Möglichkeit des Uebels ist also vernünftig. Wer eine Welt verlangt, in welcher das Uebel unmöglich sein soll, muss auf Leben und Freiheit verzichten. Er muss als atomistischer Materialist einen puren Mechanismus annehmen. Lust und Unlust sind in einer Monade Correlate. Das Maass des Unangenehmen der Unlust ist in dem Grade des Angenehmen gegeben, bis zu welchem die Lust sich in einem Individuum erheben kann. Die Tiefe der Qual, in welche der Geist sich entzweien kann, ist nur so gross, als die Tiefe der Seligkeit, die er zu fühlen vermag. Die Uebel recht grell auszumalen, allen ihren Metamorphosen nachzujagen und aus ihrer Summe das Facit der Erbärmlichkeit und Unvernunft der Welt zu ziehen, gegen welche man nur noch Hohn und Verachtung bereit hat, das gilt gegenwärtig nicht mehr nur für einen höhern Standpunkt, wie Hegel gegen Ende seiner Geschichte der Philosophie einmal sagt, sondern für den höchsten Standpunkt, der in dem Versuch, die Vernunft als Princip der Weltordnung

zu erkennen, nur die Illusion eines Wahnsinns erblickt, der sich von religiösen und scholastischen Vorurtheilen nicht frei gemacht hat. Uebrigens muss man dem alten Asiatischen wie dem modernen Europäischen Buddhismus die Gerechtigkeit zugestehen, dass sie gegen das Dasein überhaupt protestiren. Warum eine Welt schaffen, wenn mit dem Vergnügen der Schmerz, mit dem Leben der Tod, mit dem Guten das Böse geboren wurde? Nur absolutes Nichtsein ist hier Seligkeit, weil es die Unmöglichkeit aller Empfindung ist. Von Hegel haben wir oben die einseitige und düstere Auffassung des Lebens der Thiere kennen gelernt, aber nicht gehört, dass er dagegen protestirt hätte. Ja er nimmt sogar die Krankheit als eine vom Begriff des Lebens unabtrennbare Wirklichkeit an. Der Pessimismus urtheilt, dass eine Welt, wie sie ist, auch wenn sie unter allen möglichen Welten die beste wäre, einem sie erschaffenden Gotte als Verbrechen vorgeworfen werden müsste. Er wird daher zum Atheismus. Die Leugnung eines supramundanen Gottes ist gleichsam das Beneficium, welches er der Vorstellung der Religion von der Existenz eines solchen Ungeheuers zukommen lässt. Die letzte Kategorie, auf welcher alle solche pessimistischen Vorstellungen beruhen, ist die des Angenehmen und Unangenehmen. Mitleid mit dem verzweifelten Zustand des Lebendigen ist daher das Höchste, wozu es die Moral des Pessimismus bringt. Für Hegel ist die Kategorie des Angenehmen und Unangenehmen die oberflächlichste. Bei wichtigen Unternehmungen, sagt er mit trockener Kürze, fällt die Rücksicht auf das Angenehme oder Unangenehme sogleich hinweg. Das Wohl ist bei ihm dem Guten schlechthin untergeordnet. Er hat nichts dagegen, wenn es zur Existenz gelangt, aber es gilt ihm nicht als Endzweck. Das Wohl als eine Belohnung des Guten anzusehen, ist ihm vollends ein Ungedanke. Er verwirft den eudämonistischen Optimismus. Er denkt hier ganz wie Spinoza, dass die Seligkeit nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst ist. Er ist daher noch rigoroser, als Kant, der einen Gott postulirt, in einer jenseitigen Unsterblichkeit das empirische Missverhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit auszugleichen. Heine erzählt, dass er ihn mit bitterer Ironie gefragt habe, ob er dafür, dass er Vater und Mutter geehrt, ein Trinkgeld verlangen wolle?

§. 479.

Die Glückseligkeit.

Hegel zeigt, dass die Glückseligkeit eine psychologische, keine ethische Kategorie ist. Die Triebe fordern ihre Befriedigung. Der Mensch findet sein Glück in derselben. Da es aber verschiedene Triebe und verschiedene aus ihnen entspringende Neigungen giebt, und da der Mensch wesentlich denkend sich verhält, so tritt dieser Vielheit die Reflexion gegenüber, unter ihnen zu wählen. Durch diesen Act kommt er zum Bewusstsein, nicht in ihnen selber, sondern in dem Gedanken des Willens an und für sich das Maass für die Glückseligkeit zu finden. Dies ist nach Hegel der innere Uebergang aus dem Begriff des subjectiven Geistes zu dem des objectiven, der aus der Unbestimmtheit und dem Widerspruch der Reflexion sich zum Begriff des Guten als des allgemeinen und nothwendigen Willens erhebt. Es ist dies in der practischen Intelligenz derselbe Uebergang, wie in der theoretischen der vom Vorstellen zum Denken.

In der ersten Ausgabe der Encyklopädie hatte Hegel hiermit die Entwickelung des subjectiven Geistes geschlossen; in der zweiten fügte er §. 481 ein drittes Capitel hinzu, welches er: Der freie Geist, überschrieb. Er wollte damit unstreitig *expressis verbis* bemerklich machen, dass theoretische und practische Intelligenz innerhalb des Begriffs des Geistes nur Momente sind; dass das Denken ohne Wollen, das Wollen ohne Denken unmöglich ist; dass Lust und Unlust der Relativität und Zufälligkeit angehören und dass erst das Wollen der gedachten Freiheit als der eigenen Nothwendigkeit dem Wesen des Geistes entspricht.

§. 483.

B. Der objective Geist.

Bei dem Eintritt in die Objectivität des Geistes gewahren wir sogleich die grossen Schwierigkeiten, in welche sich Hegel verwickelt. Das Grosse bei ihm ist aber, dass er ein Bewusstsein darüber hat, wie wir ein solches bei Andern nur zu oft vermissen. Diese Schwierigkeiten liegen in dem Widerspruch zwischen dem Begriff der Idee des Guten und seiner Realität. Hegel hat das Gute schon in der Logik als Idee aufgeführt. Er hat dort schon nachgewiesen, dass das Gute zwar schlechthin sein soll, dass

es aber eine Zufälligkeit bleibt, ob es realisirt wird, da seine Verwirklichung das Werk des einzelnen Willens ausmacht. Ohne die Gesinnung und Thätigkeit des Menschen kommt das Gute nicht zu Stande. Daher sagt er hier in der Encyklopädie, dass das Gute schon der absolute Geist sei, aber wegen der Aeusserlichkeit seiner Existenz bliebe er noch mit der Endlichkeit behaftet. Er bringe erst eine objective Welt hervor, die eine von ihm selbst gesetzte Nothwendigkeit zum Inhalt habe, worin er sich als in einer zweiten, höheren Natur bewege. Die Aeusserlichkeit, Endlichkeit, Zufälligkeit, die unaufhörlich vorhanden sind, müssen also eben so unaufhörlich überwunden werden. Daher ewige Unruhe, ewiger Kampf. Aber ohne diese Arbeit, ohne diese Anstrengung, sich das Dasein zu erzeugen, was wäre die Freiheit?

§. 487.

Eintheilung der Lehre vom objektiven Geist.

Hegel theilt die Wissenschaft von der Objectivität des Geistes in die Lehre:

1) vom Recht an sich;
2) von der Moralität;
3) von der Sittlichkeit.

Es ist in der Einleitung schon auseinandergesetzt, wie er die Legalität und Moralität sich in der Sittlichkeit vereinigt dachte. Jeden Augenblick geht er daher auf Kant zurück, obwohl er ihm den Vorwurf macht, von Sittlichkeit in dem Sinne, den er diesem Worte beilegt, keinen Begriff gehabt zu haben. Man sieht nun auf den ersten Blick, dass Hegel's Eintheilung von allen ausserdem bekannten dadurch abweicht, dass er die Moralität zwischen das Recht und die Sittlichkeit stellt, die bei ihm wesentlich den Staat bedeutet. Logisch bedient er sich für das Recht der Kategorie der Singularität, für die Moralität der der Particularität, für die Sittlichkeit der der Universalität. Eben so sehr aber soll das Recht an sich die Aeusserlichkeit, die Moralität die Innerlichkeit, die Sittlichkeit die Einheit des Innern mit dem Aeussern zum Ausgangspunkt haben. Oder auch es soll das erste die unmittelbare Objectivität, die zweite die Subjectivität, die dritte die Einheit der Ob- und Subjectivität zum Inhalt haben. Jedenfalls soll die Moralität in jeder dieser Wendungen die höhere

Stufe gegen das abstracte Recht sein. Dass die Geschichte durch die Folge, in welcher diese verschiedenen Standpunkte sich in ihr darstellen, keine Auctorität für die Systematik abgeben könne, gesteht Hegel zu. Empirisch ist die Sittlichkeit der Familie das *Prius* aller weitern Gestaltungen des practischen Geistes. Es fragt sich daher, ob dem Begriffe nach die Trennung des Rechts von der Sittlichkeit richtig ist? In dem, was Hegel Sittlichkeit nennt, handelt es sich wesentlich auch um Rechte; um das Recht der Familie, der Stände, der Regierung u. s. w. Es handelt sich darin auch um Bestimmungen, die eine eben so vollkommene Aeusserlichkeit haben, als das Eigenthum, welches Hegel zum Mittelpunkte des persönlichen Rechtes macht. Der Unterschied der Glieder der Familie ist durch die Natur bestimmt. Der Ausgang der Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft ist das sinnliche Bedürfniss. Das Obligationsrecht empfängt erst in dem Verkehr der bürgerlichen Gesellschaft seine vielseitige Entwickelung. Das Geld, welches das allgemeine Mittel für den Tausch der Güter wird, ist eine äusserliche, sinnliche Sache. Das Areal eines Staates, das sein Eigenthum ausmacht, hat eben so sinnlich äusserliche Grenzen, als der Acker eines Bauern u. s. w.

Was ferner die Innerlichkeit anbetrifft, so ist nicht abzusehen, warum sie mit dem Rechte der Person nicht solle Eins sein können. Hegel vermittelt die Innerlichkeit der Moralität durch die Zurechnung der Schuld des Unrechts. Allein Vorsatz und Schuld, Zurechnung der Handlung, gehören zum Begriff der Person. Hegel selber leitet die Strafe daraus ab, dass der Verbrecher, als ein an sich vernünftiges Subject, unter den Begriff seiner eigenen That subsumirt werden müsse. Ganz wie Kant. Das Recht an sich kann von der Gesinnung abstrahiren, aber wenn sie vorhanden ist, widerspricht dies ihm keineswegs. Der Vertrag z. B. ist eine abstracte Rechtsform; sie giebt aber nicht nur Rechte, sondern sie verpflichtet auch die Paciscenten. Wenn ich die Schliessung eines Vertrages mit dem Vorsatz begleite, ihn treu zu halten, und wenn ich mir hinterher Mühe gebe, ihn gewissenhaft auszuführen, so wird dies dem Vertrage nur vortheilhaft sein. Alle Momente der Sittlichkeit, wie Hegel sie versteht, können eben so wohl nur von ihrer rechtlichen Seite her äusserlich gefasst und zu einer seelenlosen Leistung degenerirt werden. Eine solche mechanische Realität entspricht nicht

dem, was sie sein sollen, aber das Recht muss sich mit ihr zufrieden geben.

Endlich in Anbetracht der Ob- und Subjectivität hat das Recht an sich die Person zu ihrem Princip. Durch ihren Willen, d. h. durch ihre Subjectivität, durch ihre Selbstbestimmung, entsteht erst Eigenthum. Sie braucht nicht gerade Sachen ausser sich in Besitz zu nehmen, worauf Hegel den Accent legt; sie nimmt schon ihren Leib in Besitz. Er schon ist für sie eine äusserliche Sache. Wer mir eine Ohrfeige giebt, hat mit der Berührung meiner Backe mich in meiner freien Subjectivität angetastet. Er hat sie mir, diesem selbstbewussten Ich, gegeben, welches den Körper als den seinigen hat. Die Subjectivität ist es, welche die Erwerbung wie die Entäusserung von Eigenthum, Vertrag, Bruch des Vertrages, Verbrechen möglich macht.

Der oben zuerst erwähnte Punkt, der Unterschied der Singularität, Particularität und Universalität des Rechts, ist der schwierigste und wichtigste. Hegel will auch für die Moralität den Rechtsbegriff geltend machen. Er spricht von einem Recht der Moralität. Weil aber die Moralität in die Innerlichkeit des subjectiven Willens fällt, so kann sie nicht die Gestalt des Rechts haben. Das Recht ist der Wille, wie er als Wille objectiv auch für Andere Dasein hat. Die Moralität fällt in das *forum internum.* Ich kann auch Tugenden heucheln. Moralität ist die Art und Weise, wie ich mich in mir selbst zur Idee des Guten verhalte. Sie ist daher die absolute Abstraction, die sich aus ihrem Begriff des Guten als dem für sie nothwendigen bestimmt und sich damit über alle in einem Volke geltende Gesetzlichkeit und Sittlichkeit zu erheben vermag. Diese absolute Innerlichkeit und Freiheit des Subjects lässt die Moralität, wie die Geschichte des Stoicismus und der Mönchsorden zeigt, sogar als eine höhere gegen den Standpunkt der Sittlichkeit im Hegel'schen Sinne präconisiren. Eben wegen ihrer Subjectivität aber ist sie in Gefahr, sich zu verirren. Die Moralität kann sich aus Gewissenhaftigkeit sogar Verbrechen zur Pflicht machen, weil allerdings die Verpflichtung zu einer Handlung auch die Berechtigung zu derselben verleiht.

Lassen wir nun Hegel's Terminologie bei Seite, so ist, was er das Recht an sich oder das abstracte oder auch singuläre Recht nennt, mit dem identisch, was Kant das Privatrecht nennt. Das, was er Sittlichkeit betitelt, ist

das öffentliche Recht: das Staatsrecht, das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht. Der Begriff des Rechts geht durch alle diese Formen als der identische Inhalt derselben hindurch.

Wenn Hegel das persönliche Recht das singuläre nennt, so kann man das Staatsrecht, worin die verschiedenen Organisationen der Rechtsidee auftreten, wohl das particuläre und das Völkerrecht, in welchem über den einzelnen Staat hinausgegangen wird, das universelle Recht nennen. Die Moralität ein Recht zu nennen, ist wohl nicht ohne Zwang möglich. Gewiss habe ich das Recht, tugendhaft zu sein, aber ich habe es so, wie ich das Recht habe, zu denken und zu wollen. Weil die Moralität zuletzt in die Innerlichkeit der Gesinnung fällt, so kann ich auch in Ketten mich doch noch moralisch verhalten. Nicht der Begriff des Rechts, sondern der der Pflicht dominirt den Begriff der Moralität. Dass Hegel sie zur Particularisation des Rechts macht, ist nur geschehen, um den Gegensatz zur Singularität im abstracten Recht durchzuführen. Die Moralität ist Particularisation nicht des Rechtes, sondern des Willens überhaupt. Sie ist die Mitte des objectiven Geistes, wie Hegel sie gestellt hat, aber sie ist dies in einem anderen Zusammenhange. Man sieht nämlich in seiner Rechtsphilosophie, wie in der Encyklopädie, dass er den Begriff der Freiheit als die Idee des Guten noch vor dem, was er das Recht an sich nennt, behandelt; dort in der Einleitung, hier ausser der Einleitung in dem Schlusskapitel der Psychologie: der freie Geist. Dieser Begriff musste als der allgemeinste allen übrigen vorangehen. Es mussten darin die im Begriff der Freiheit liegenden elementaren Begriffe, die Entstehung des Bösen, die Antinomien der Freiheit und ihre Auflösung untersucht werden. Wie gesagt, hat Hegel selber dies Bedürfniss gehabt. Die Einleitung in die Rechtsphilosophie berührt fast alle wesentlichen Punkte der allgemeinen Idee des Willens: Autonomie und Heteronomie, Determinismus und Indeterminismus, Fatalismus und Indifferentismus, Rigorismus und Libertinismus u. s. w., aber in einer äusserlichen Weise, welche zum Behuf eines vorläufigen Verständnisses sich erlaubt, diese oder jene Seite aufzugreifen.

Denken wir uns diesen allgemeinen Begriff der Freiheit als den ersten Theil der Ethik, so ergiebt sich aus ihm für den weiter enFortgang zunächst das Verhältniss, welches der einzelne Wille als der concrete Wille dem

Abstractum des Guten als seinem Gesetz gegenüber einnimmt. Die Forderung des Gesetzes, gut zu sein, wird für ihn zur bestimmten Pflicht. Die Verwirklichung des Imperativs ihres Sollens ist die Tugend. Die Vergleichung des empirischen Zustandes und Willens mit seinem Begriff, ein apodiktisches Urtheil, giebt den Begriff des Gewissens. Der Begriff der Handlung, mit welchem Hegel fast ganz allein den Begriff der Moralität erfüllt, ist nur ein Moment der Entwicklung des Pflichtbegriffs. Nur diejenige Handlung ist eine moralisch erlaubte, welche durch die Nothwendigkeit der Pflicht bestimmt wird. Eben deshalb muss der Begriff der Handlung überhaupt, der Unterschied der Freiwilligkeit von der Unfreiwilligkeit, der Zusammenhang der Schuld mit dem Vorsatz und der Absicht, dem Begriff der Pflicht noch vorangehen. Sie erst berechtigt mich zum Handeln. Wie Hegel den besondern Inhalt der Gefühle aus der Psychologie in die weiteren Gebiete der Philosophie verlegt hat, so verlegt er auch das System der Pflichten und Tugenden in die Sphäre der Sittlichkeit. Wir wollen ihm darin Recht geben, aber es schliesst diese bestimmte Fassung nicht aus, im Begriff der Pflicht und der Tugend diejenigen Elemente zu behandeln, die in ihrem Begriff als solchem liegen. Der Unterschied der Pflicht z. B., der in ihr durch die Dialektik ihrer Urtheilsformen entsteht und bis zur Collision fortgeht, fällt noch ganz in sie. Ich bemerke hierbei, dass Hegel in der philosophischen Propädeutik die Moral viel eingänglicher, als in seiner Rechtsphilosophie behandelt. Die Amerikaner haben in dem laufenden Jahrgange des Journals für speculative Philosophie, das Dr. Harris in St. Louis herausgiebt, Hegel's praktische Philosophie überhaupt aus dem Material, welches die Propädeutik darüber enthält, herausgezogen. Ferner erlaube ich mir die Bemerkung, dass Hegel den Begriff des Bösen in der Darstellung der Moralität, welche die Encyklopädie giebt, besser, als in der Rechtsphilosophie abgehandelt, hingegen die Lehre von den verschiedenen Gestalten der Auflösung des Gewissens unterdrückt hat.

Aus der Moralität soll es nach Hegel zur wahrhaften Wirklichkeit des objectiven Geistes zur Einheit des Innern und Aeussern, zur concreten Allgemeinheit, zur Sittlichkeit fortgehen, die zunächst in der Familie auftritt. Er räumt selber ein, wie oben schon angeführt worden, dass die Geschichte diesen Weg nicht gehe. In seiner Phäno-

menologie folgt die moralische Weltanschauung erst lange nach der Darstellung des sittlichen Geistes. Es folgt ihr der Rechtszustand als Auflösung der Einheit der Sittlichkeit in die Atomistik der Privatpersonen. Blicken wir auf die Geschichte selber, so zeigt der älteste Culturstaat, China, das Princip der Familiensittlichkeit mit dem der Moralität auf das Innigste verknüpft. Pflicht und Tugend sind die Hauptkategorien des himmlischen Reichs. Die Moralpredigt ist in ihm zu Hause. Indien dagegen ist der abstracte Rechtsstaat, denn die Kasten sind von einander eben durch ihre besonderen Rechte unterschieden. Denkt man sich den Uebergang aus dem Begriff der Moralität zu dem des Rechts, so ist der Begriff der Person derjenige, welcher die Einheit der Sub- und Objectivität, der Innerlichkeit und Aeusserlichkeit enthält. Die Imputabilität, in deren Begriff Hegel den der Moralität consumirt, geht in den Begriff der Person als ein nothwendiges Attribut über. Unrecht und Strafe, die Hegel doch noch dem Begriff des Rechts an sich einverleibt, sind ohne den Begriff der Zurechnung undenkbar. Die Art und Weise, wie Hegel erst aus dem Begriff des Unrechts und der Strafe zur Imputation und durch diese zur Moralität gelangen will, ist eine künstliche. Man nehme Justinian's Institutionen zur Hand, die Hegel selber als das eigentliche sogenannte Naturrecht empfiehlt, und man wird jeden Augenblick von *consilium*, *culpa* und *dolus* zu lesen haben. In Summa, es soll die Moralität als die Sphäre der Entzweiung des Willens mit sich selber dem, was Hegel Sittlichkeit nennt, vorangehen, aber es soll an die Stelle des abstracten Rechts der Begriff der Idee der Freiheit nach seiner Allgemeinheit treten und das singuläre Recht den Anfang der Sittlichkeit ausmachen. Weil im Recht der allgemeine Wille nicht nur, wie in der Moralität, für mich, sondern zugleich für Andere als anerkannter ist, so unterscheidet sich hierdurch alles Recht, sei es singuläres, particuläres oder universelles, von der Moralität. In der Sittlichkeit sind Recht und Pflicht immer gegenseitig. Der Uebergang von der Selbstständigkeit der einzelnen Person in die Einheit der Familie ist ein natürlicher. Mit der Auflösung der Familie tritt in der bürgerlichen Gesellschaft die Atomistik der Personen wieder hervor, um neue Formen ihrer Aufhebung zu erzeugen.

Kant hat die hier unterschiedenen Bestimmungen der Ethik vollständig durchgearbeitet:

1) Die Idee der Freiheit in der Metaphysik der Sitten. Die Kritik der praktischen Vernunft hat mit ihr denselben Inhalt, nur nach dem Zuschnitt der Kritik der reinen Vernunft in Elementar- und Methodenlehre, in Analytik und Dialektik umgemodelt.

2) Die Moralität hat er als Ganzes in seiner Tugendlehre abgehandelt.

3) Das Recht als privates und öffentliches und dies als Staatsrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht hat er in seiner Rechtslehre abgehandelt.

Nach dieser Kritik der Hegel'schen Lehre vom objectiven Geist wird es wohl möglich sein, für das Detail die Erläuterung auf wenige Bemerkungen einzuschränken.

§. 488.

I. Das Recht.

Hegel theilt es in folgende Abschnitte:

a) Eigenthum;
b) Vertrag;
c) das Recht gegen das Unrecht.

Diese Eintheilung ist, nach seiner eigenen Methode, offenbar falsch. Sie muss in folgende verändert werden:

a) das Recht an sich:
  α) persönliche Freiheit; β) Eigenthum; γ) Vertrag;
b) Unrecht;
c) Strafe.

Bei der Strafe will ich bemerken, dass Hegel wie Kant die Todesstrafe für den vorbedachten und vollzogenen Mord für gerecht hält, ihre Ausführung aber von dem Zustande der Gesellschaft abhängig macht. Aus der Bibel, wie noch neulich auf dem Reichstage des Norddeutschen Bundes versucht worden, kann man hierüber nichts entnehmen, denn in der Bibel steht das Entgegengesetzte. Kain war nach ihr der erste Mörder. Tödtete Gott diesen Brudermörder, als Abels Blut um Rache zu ihm schrie? Nein. Er bestrafte ihn durch Deportation, machte ihm aber ein Zeichen, woran er als Mörder erkannt werden sollte. In den Fragmenten, die ich in Hegel's Leben als Anhang habe drucken lassen, berührt Hegel S. 526, wie ich glaube, den Punkt, auf den es jetzt ankommt, bei einer Besprechung der Todesstrafe ganz vortrefflich. Er meint, es sei die Widrigkeit der empörenden Empfindung, einen Wehrlosen mitten im Frieden zu tödten, die gegen

die Ausführung der Todesstrafe einnimmt. Wenn sich in einem Culturstaat Niemand mehr findet, der den Delinquenten auf das Brett binden, ihn unter das Fallbeil schieben und die Feder der Maschine drücken mag, die es herabrollen lässt, so ist die Todesstrafe factisch aufgehoben. Die Berechtigung des Staates zur Todesstrafe für den prämeditirten und consummirten Mord zu bezweifeln, wie geschehen, sie also zu einem Unrecht zu stempeln, welches die Gesellschaft begehe, ist nach Hegel unvernünftig.

§. 503.

II. Die Moralität.

a) Der Vorsatz und die Schuld;
b) die Absicht und das Wohl;
c) das Gute und das Gewissen.

Diese Eintheilung ist, wie gezeigt worden, ganz ungenügend. An ihrer Stelle muss die Trias a) der Pflicht, b) der Tugend, c) des Gewissens treten.

§. 513.

III. Die Sittlichkeit.

a) Familie;
b) bürgerliche Gesellschaft;
c) Staat.

In der ersten Ausgabe der Encyklopädie hatte Hegel den Begriff des sittlichen Geistes noch ganz kurz mit intensiver Gedrungenheit dargestellt. In der Rechtsphilosophie, die er vier Jahre später herausgab, hatte er die Gliederung des Ganzen nach ihren besondern Momenten schärfer herausgestellt. Diese wiederholte er epitomatorisch in der zweiten Ausgabe der Encyklopädie 1827. Es war die Zeit, in welcher die Julirevolution im Anzuge war. Die Symptome einer demokratischen und republikanischen Stimmung, die sich von Frankreich aus wieder in ganz Europa zu regen anfingen, widersprachen der Stimmung Hegel's, der in glücklicher Ruhe sich ganz der Wissenschaft hinzugeben wünschte, auf schneidende Weise. Die Unreife und Verworrenheit der politischen Ansichten, wie die Tagespresse sie oft anspruchsvoll äusserte, reizten ihn zur Entgegnung. Aus dieser Position erklären sich die breiten Anmerkungen, die er über Freiheit und Gleichheit, über den Begriff einer Verfassung, über die Garantien einer

Verfassung über das Finanzgesetz und über die Untrennbarkeit der politischen Gesinnung von der religiösen macht. Sie sind es vorzüglich, die ihm den Ruf zugezogen haben, in dieser Periode ein Reactionär geworden zu sein. Aber in seiner Reaction gegen Missverständniss jener Kategorien liegt nichts, was die Idee der Freiheit verleugnet, wenn wir auch mit seinen Begriffen nicht immer übereinstimmen können.

Hegel hat den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft zwischen den der Familie und den des Staates gestellt. Er hat aber nicht sagen wollen, dass nicht in dieser Form der Staat bereits an sich so gut als in der Familie existire. Aus der Familie als solcher geht der patriarchalische Naturstaat, aus der Gesellschaft als solcher der ständische Culturstaat durch Theilung der Arbeit hervor. Hegel schliesst den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft mit dem der Corporation, in welcher der einzelne Bürger seine Ehre besitze. Desorganisation der Heiligkeit der Ehe und der Ehre der Corporation sind für ihn gleichbedeutend mit dem Verderben der sittlichen Mächte des Staates. Er hat aber die Corporation mit der Polizei in einen ganz schiefen Zusammenhang gebracht. Der Begriff des Wohles hat ihn dazu verführt, sofern die Corporation auch eine Fürsorge für das Wohl der ihr Angehörigen in sich schliesst. Es ist aber klar, dass der Begriff der Corporation ein integrirendes Moment der ständischen Organisation ausmacht, denn sie ist die Form, durch welche ein Stand sich innerhalb seiner selbst particularisirt. Eine Corporation ist eine merkantile, gelehrte, priesterliche u. s. w. Es fehlt aber bei Hegel der Begriff der Association, die wir im Deutschen bald Verein, bald Genossenschaft nennen, und ebenso der Begriff der Gemeinde, in welcher sich die besonderen Functionen der Gesellschaft zuerst eine locale Centralisation geben. Erst mit der Gemeinde ist das Bürgerthum in der That verwirklicht. Die Gemeinde ist in ihrer Verfassung wesentlich republikanisch und der innere Unterschied der Staaten beruht vorzüglich darauf, inwieweit sie die Selbstständigkeit der Verwaltung der Gemeinde anerkennen oder nicht. Der Kampf der Centralisation und der Decentralisation dreht sich um diesen Punkt.

Wie die Familie die einzelnen Personen, wie die Gemeinde die einzelnen Familien, so hebt der Staat die einzelnen Gemeinden in sich als Person auf. Als Stadtgemeinde kann Staat und Gemeinde noch zusammenfallen. Der Begriff der ihrer Rechte und Pflichten selbstbewussten Person

geht durch alle politischen Formen hindurch. Im Staat als solchen erscheint er als die Souveränetät derselben, deren besondere Gestalt von der geschichtlichen Entwicklung abhängt. Hegel erkennt an, dass jedes Volk diejenige Verfassung hervorbringt, die seinem Standpunkt gemäss ist. Die Garantie für die Existenz einer Verfassung besteht nach ihm in dem sittlichen Geist einer Nation. Der politische Formalismus allein reicht nicht aus, die Einheit von Gesetz und Sitte zu erzeugen, welche der politisch gesunde Zustand eines Volkes ist. Unter den verschiedenen Formen des Staates hält er die constitutionelle Erbmonarchie für das Ideal der Vernunft. Wir sehen aber historisch auch bei ihr, dass die Unverantwortlichkeit des Fürsten für die besonderen Regierungshandlungen, sofern der Fürst sie auf die Minister abwirft, in ernsten Zeiten nicht Stich hält. Da der Fürst die Minister wählt und da er alle Gesetze in letzter Instanz zu sanctioniren hat, so wendet sich das Volk doch gegen seine Person und imputirt ihm die Verantwortlichkeit für das Ganze. Die Geschichte der Stuarts und der Bourbonen enthält die Thatsachen, welche diese Behauptung illustriren. Die sogenannte constitutionelle Fiction, dass der Fürst nicht Unrecht thun könne, erweist sich in revolutionären Krisen eben als eine Fiction. Hegel folgt in dem, was er das innere Staatsrecht nennt, d. h. für den Begriff der Verfassung, wesentlich der Englischen Constitution. Er hat das grosse Verdienst, das constitutionelle Staatsrecht und die Nothwendigkeit der weiter mit ihm zusammenhängenden Institutionen der Pressfreiheit, der öffentlichen Rechtspflege u. s. w. zu einer Zeit in Deutschland gelehrt zu haben, in welcher die Metternichsche Politik Alles aufbot, diese Begriffe zu discreditiren. Wenn er die Vertretung des Volkes nicht aus dem gesammten Volke durch die Stimmberechtigung Aller, sondern aus der Mitte der Corporationen wollte hervorgehen lassen, so war dies bei ihm nicht ein freiheitsfeindlicher Zug, sondern die Folge der Opposition, die er von jeher gegen das Rousseau'sche Princip der atomistischen Persönlichkeit hegte. Einsicht in die Sache, Interesse für sie, Durchbildung des Charakters und genauere Kenntniss der Personen, denen diese Eigenschaften zuzutrauen, fand er nur in den engeren Kreisen der Gesellschaft möglich. Die zufällige Wahl eines sehr zufälligen Individuums überhaupt schien ihm für das Wohl und die Freiheit eines Staates äusserst gefährlich. Volksherrschaft als solche war ihm

noch kein Bürge für wahrhafte Freiheit. Der Parlamentarismus allein kann ebensowohl zur Tyrannei, als der abstracte Monarchismus führen.

§. 548.

Weltgeschichte.

Hegel hat den Begriff der Geschichte in die Sphäre des objectiven Geistes aufgenommen, weil der Begriff des Staates durch das Völkerrecht hindurch zu demselben führt. Er hat in der Rechtsphilosophie schon einen Entwurf der allgemeinen Geschichte gemacht, welchem er in den von Gans herausgegebenen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte eine weitere Ausführung hat angedeihen lassen. In der zweiten Ausgabe dieser Vorlesungen, welche Hegel's ältester Sohn, Karl Hegel, gemacht hat, sind wichtige Verbesserungen und Vervollständigungen enthalten. Aus diesem Werk vorzüglich lässt sich die Politik Hegel's richtiger verstehen. Die Einleitung bietet eine schöne Exposition nicht nur der geographischen Grundlage der Weltgeschichte, sondern auch des Begriffs der Sittlichkeit überhaupt. Da auch Kunst, Religion und Wissenschaft in die Geschichte fallen, so kann die Betrachtung der Geschichte auch erst am Ende des Systems vorgenommen werden. Wenn Hegel sie aber noch vor den Begriff des absoluten Geistes stellt und wenn er den Begriff des Staates, wie Kant, zu ihrem Ausgangspunkt nimmt, so hat das seinen Grund darin, weil der Geist im Staate der Freiheit ihre objective, unzweideutige Gestalt giebt. Ohne die Religion mit heranzuziehen, lässt sich die Weltgeschichte nicht darstellen, aber der religiöse Glaube enthält auch Vieles, was die Wirklichkeit, in welcher das eigentliche Handeln sich bewegt, unberührt lässt. Mythen, Götterbilder, Dogmen, Ceremonien dauern oft Jahrhunderte hindurch noch fort, während der Staat schon eine ganz veränderte Physiognomie angenommen hat. Die principiellen Bestimmungen der Religion sind jedoch bei der Weltgeschichte nicht zu umgehen und müssen insofern vorweggenommen werden.

Hegel hat in der vorliegenden Encyklopädie bei der Staatsverfassung sehr nachdrücklich hervorgehoben, dass die politischen Zustände zuletzt in der Religion ihre Sanction besässen. Er polemisirt bei dieser Gelegenheit heftig gegen den Römischen Katholicismus, weil derselbe das sitt-

liche Verderben in seinem Gefolge haben müsse. Er hält es für eine Verblendung der Fürsten, in ihm die Bürgschaft für die Sicherheit ihrer Throne zu finden. Er findet nur im Protestantismus, ja, genauer besehen, nur in der Lutherschen Confession diejenige Religiosität, welche mit der vollkommenen Sittlichkeit und dadurch mit dem idealen Staat harmonirt. Revolution ohne Reformation hilft nach ihm nichts. Wenn ich nun auch diesen Standpunkt Hegel's ehre, so leugne ich doch nicht, dass ich für den Begriff des Staates seine Auffassung nicht theilen kann. Wäre es so, wie er in jener Anmerkung sagt, so hätte er die Religion in den Staat als ein constitutives Element desselben aufnehmen müssen. Das thut er aber nicht nur nicht, sondern ordnet da, wo er auf die Kirche zu sprechen kommt, dieselbe dem Staat unter. Der Staat ist nach ihm das absolute Werk des Menschen. Die Gesetze sollen nach ihm nicht gelten, weil man sie etwa für göttlich hält, sondern weil sie vernünftig sind und sich durch ihren vernünftigen Inhalt wie durch ihre verständige Form vor jedem denkenden Selbstbewusstsein als Geist vom Geist legitimiren. In seiner ungedruckt gebliebenen Schrift über die Verfassung Deutschlands, aus der ich die wichtigeren Stellen in meinem Leben Hegel's mitgetheilt habe, hatte er daher ganz richtig gefolgert, dass der Staat durch die Verschiedenheit der religiösen Bekenntnisse seiner Bürger zur Vernunft fortgetrieben werden müsse, damit aber gegen sie eine freiere und selbstbewusste Stellung annehme und durch das Gegengewicht des einen gegen das andere vor der Gefahr bewahrt bleibe, in die Einseitigkeit und Tyrannei eines religiösen Fanatismus fortgerissen zu werden. Die Franzosen haben gesagt: *La loi est athée.* Damit haben sie ja nicht die tiefere Einwurzelung des Gesetzes im Göttlichen leugnen, wohl aber die Perfectibilität der menschlichen Gesetzgebung erhalten wollen. Eine Staatskirche, nenne man sie auch Landeskirche, ist ein eben so grosses politisches Uebel, als ein Kirchenstaat. Beide haben die Inhumanität, auch gegen ihren Willen, zum Gefolge. Obwohl Hegel in seiner Philosophie der Geschichte die Religion überall beachtet, so sehen wir doch, dass er das Princip der Entwicklung nur von der politischen Seite her nimmt. Er theilt die Geschichte, mit Anschluss an eine alte Tradition, in vier Weltreiche:

1) das Orientalische;
2) das Griechische;

3) das Römische;
4) das Germanische.

Dies sind vorerst blosse Namen. Er bringt sie dem Begriff nach auf drei verschiedene Formen zurück:

1) die Despotie;
2) die Republik;
3) die Monarchie.

1. Die Despotie.

Die Despotie, in welcher nur Einer, der Despot, frei ist, gilt ihm als die Form, in welcher sich die Orientalischen Staaten als die ältesten fixirt haben. Sie ist aber in sich selbst sehr verschieden:

a) die Chinesische;
b) die Indische;
c) die Persische.

ad a. Die Chinesische geht von dem Princip der Familie aus. Dies ist dasjenige, welches in allen vorgeschichtlichen Gestaltungen des objectiven Geistes das herrschende ist. Die Patriarchie bringt es aber erst in China zur Souverainetät. Das Chinesische Volk erweitert den sittlichen Geist der Familie zum wirklichen Staate. Alle Mängel der Chinesischen Verfassung entspringen aus der Incongruenz, welche zwischen diesem Princip und zwischen dem Begriff des zur Gesetzlichkeit, zur bürgerlichen Gesellschaft und zur selbstbewussten Souverainetät fortgebildeten Staates entstehen müssen. Souverainetät, bemerkt Hegel selber, ist mehr, als nur Unabhängigkeit. Sie ist die Einheit des Staatsganzen nach Innen und Aussen als eine persönliche. In diesem Augenblick, wo eine Chinesische Gesandtschaft die Höfe Europa's besucht, mit ihnen Verträge abzuschliessen, werden wir doch wohl dem Chinesischen Kaiser Souverainetät zuerkennen. Hegel malt vorzüglich die Mängel der Chinesischen Verfassung aus. Sie bietet aber auch Eigenthümlichkeiten, die allein erklären, wie sie durch Jahrtausende hin sich bis jetzt hat erhalten können. China ist das einzige Reich, das trotz der vielen Revolutionen, die es in seinem Innern durchzumachen gehabt hat und noch hat, trotz der vielen auswärtigen Kriege, die es zu führen gezwungen gewesen ist, noch gegenwärtig besteht. China ist allerdings eine Despotie, aber doch eine solche, in welcher der Wille des Kaisers an der von Kongfutseu

fixirten Verfassung seine Grenze hat. Missachtet er dieselbe, so ist sein Sturz durch eine Revolution gewiss.

ad b. In Indien ist die Form des Staates ebenfalls die Despotie. In Indien hat aber, obwohl es oft versucht worden, niemals Ein Fürst das ganze Land und Volk beherrscht. Es haben immer viele Fürstenthümer neben einander existirt. Der Grund für beide Erscheinungen ist das Princip der Indischen Geschichte: die Sonderung der Stände. In China finden wir vollkommene Gewerbefreiheit, vollkommene Freizügigkeit, voslkommene Associationsfreiheit. In Indien ist die Theilung der Arbeit zu den Unterschieden der Kasten erstarrt. Die Nation zerfällt dadurch gleichsam in vier Nationen: der Priester, Krieger, Gewerbtreibenden, Handarbeiter, welche sich nicht durch die Ehe vermischen sollen. Eine solche Differenz kann nur mechanisch wieder zu einer Einheit verbunden werden. Daher die Despotie und die Vielheit derselben, weil es an einem alle Kasten gleichmässig durchdringenden nationalen Ausgangspunkt fehlt. Wenn die Regierung einen Krieg führt, so ist das ihre Sache. Der Einzelne kümmert sich um ihn nur, sofern die Folgen desselben ihn erreichen. Hegel hat auch bei den Indern die Schattenseite ihrer Verfassung vorzugsweise hervorgehoben. Wie er in seinem eigenen System der Rechtsphilosophie bei dem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft den der Gemeinde übersehen hat, so auch bei dem der Indischen Geschichte. Die Gemeindeverfassung ist es aber, durch welche die Indische Nation sich unter den wechselnden Despotie erhalten hat.

Der Indische Kastenstaat ist der absolute Rechtsstaat. An den Rechten der Stände zerbricht die Willkür des Despoten als an einer göttlichen Weltordnung.

ad c. Die Persische Despotie gilt Hegel als der wahrhaft Orientalische Staat. Er sieht ihn mit den Augen der alten Griechen an. In Persien werden die Familie und die bürgerliche Gesellschaft der Souverainetät des Staates schlechthin untergeordnet. Sie ist das Resultat des Kampfes verschiedener Völker. Dieser Kampf bleibt, nachdem er die Allgewalt des Fürsten constituirt hat, das Princip der Persischen Geschichte. Der Absolutismus erkennt keine Grenze an. Er ist nur absolut, wenn er sich Alles unterwirft. Daher ist der Persische Staat erobernder Militairstaat. Er verschlingt gemach ganz Vorderasien mit Inbegriff von Aegypten, bis er an dem Muthe und der Tapferkeit der Griechen seine Schranke findet. Aus allem Wechsel

der Kämpfe und Niederlagen, sogar aus dem Wechsel des religiösen Glaubens, ob seine Fürsten altpersisch, ob sie Griechisch oder Arabisch gebildet waren, ist Persien immer wieder in diesem Princip aufgestanden.

2) Die Republik.

Die Negation der Despotie ist die Republik als die selbstbewusste Souveränetät des Volkes, das sich seine Verfassung selber macht. Hegel setzt die Geschichte Syriens, Palästinas, Assyriens, Phöniciens, Aegyptens zu einem blossen integrirenden Moment der Persischen herab. Die Republik ist: a) entweder die demokratische; oder b) die aristokratische.

Jene ist die Griechische, diese die Römische.

ad a) Die Griechische Republik.

Ihre Darstellung ist der Glanzpunkt der Hegel'schen Weltgeschichte. Genauer besehen, ist es die Atheniensische Demokratie, in welcher der Enthusiasmus Hegels culminirt. Es ist die schöne sittliche Individualität, die ihn bezaubert. Athen war es, dessen idealer Sinn den Angriff der Persischen Despotie auf Europa zweimal zurückschlug und das neue Princip der politischen Selbstbestimmung rettete. Die Demokratie hatte aber den Gegensatz der Aristokratie selber in der Gestalt einer besonderen Individualität an sich. Dies war Sparta, als das seinem Wesen nach Römische Element Griechenlands. Im Peloponnesischen Kriege unterlag die schöne in Frivolität ausgeartete Demokratie Athens. Ueber beide triumphirte die Macedonische Monarchie. Sie nahm das Persische Princip der Weitereroberung in sich auf, zersetzte sich aber sogleich wieder, dem Griechischen Princip der Individualität gemäss, in die Vielheit der Diadochenstaaten.

ad b) Die Römische Republik ist die aristokratische. Sie schliesst den Gegensatz der Demokratie mit sich in dieselbe Stadt ein. Patricier und Plebejer sind beide Bürger Roms. Statt der Poesie der schönen Individualität tritt hier die Prosa der Person ein, die von ihren Rechten einen rücksichtslosen Gebrauch macht. Den Indischen Sudra's ist es nie in den Sinn gekommen, sich gegen die Vorrechte der drei obern Kasten zu empören, aber die Tendenz der Plebejer war von Anfang an keine andere, als die, den Patriciern Recht um Recht abzutrotzen. Dies ist die innere Geschichte Roms. Die äussere ist der Eroberungskrieg, dessen Phasen denen des Verfassungskampfes parallel laufen. In der Zerrissenheit der wildesten

und grausamsten Parteikämpfe überwindet die plebejische Demokratie die patricische Aristokratie, schlägt aber damit in Monarchie um. Der Imperator vereinigt alle Rechte in seiner Person. Unter dem Schein republikanischer Form erneut sich das Persische Princip der Weltherrschaft und trifft in den Parthischen Kriegen mit dem Persischen Reiche selbst wieder zusammen. Als Byzantinisches Kaiserthum muss Rom den Kampf der Hellenen gegen den Orient unaufhörlich mit wechselndem Glücke fortsetzen, während es in sich selber zur demokratischen Despotie erstarrt.

ad 3) Die Monarchie.

Im Orient sind den Souveränen gegenüber, in welchen sich die Einheit des Staates zusammenfasst, alle Uebrigen Sclaven. In der Sclaverei sind sie einander gleich. In Griechenland und Rom gab es bis zum Kaiserreich keinen absoluten Souverain. Das Volk selber übte die Souverainetät. Die Bürger des Staats waren in der Berechtigung zur Gesetzgebung wie zur Verwaltung einander gleich oder sollten es wenigstens sein. Das Wort Freiheit hatte nur den Sinn dieser bestimmten Berechtigung. Die Freiheit existirte als ein Plural positiver Freiheiten. Freiheit in der Bedeutung, dass jeder Mensch, weil er Mensch ist, weil er Vernunft hat, als Subject der Freiheit allen andern Menschen gleich sei und als dieser Einzelne schon ganz unmittelbar, wie Hegel es auszudrücken pflegt, unendlichen Werth habe, ist das Werk des Christenthums. Auch die gebildetsten Griechen, auch Plato und Aristoteles, haben, was Hegel oft urgirt, diese Idee der Freiheit als Humanität nicht gehabt. Sie konnte historisch erst auftreten, nachdem durch die Universalherrschaft des Römischen Reichs die Individualität der Völker nivellirt und zur Aufnahme einer so ungeheuren Abstraction fähig gemacht worden. Hegel schiebt das Christenthum zwischen das untergehende Westrom und das neu sich gründende Ostrom in die Mitte. Hier gehört es auch der Zeit nach hin. Das Kaiserthum erklärte es, nachdem es schon drei Jahrhunderte gegen alle Verfolgung siegreich bestanden, zur Staatsreligion, aber es veränderte nichts im Wesen des Staates. Erst durch die Germanen wurde es politisches Princip, weil ihr Gemüth seine Aufgabe tiefer und frischer erfasste. Daher nennt Hegel das vierte Weltreich das Germanische, weil die Germanen Träger des Christenthums

und mit ihm des Humanitätsstaates, in welchem Alle frei sein sollen, geworden sind. Er unterscheidet:

a) die Elemente des Germanischen Geistes;

b) das Mittelalter;

c) die neue Zeit.

Diese Worte schliessen sich der hergebrachten Terminologie an, haben aber nichts den Inhalt Bezeichnendes. Erst ihre Ausführung giebt ihnen einen näheren Sinn.

Consequent muss nun nach der Methode Hegels zuerst wieder der Orientalische Despotismus, sodann der antike Republicanismus auftreten, bevor die Monarchie als constitutioneller und damit der wahrhaft freie und vernünftige Staat möglich wird. Dies geschieht nun in der ersten Periode durch den Muhamedanismus; in der zweiten durch das Städtewesen.

ad a) Die Elemente des Germanischen Geistes umfassen nämlich: α) die Völkerwanderung; β) den Muhamedanismus; γ) das Fränkische Reich Karls des Grossen.

In der Völkerwanderung verjüngen die Germanischen Stämme die abgestorbene Römische Welt, nehmen das Christenthum an, das sich ihnen schon als bestimmt formulirte Orthodoxie präsentiren kann, und legen durch das Lehnswesen überall den Keim zu ständischen Verfassungen. — Die Negation der christlich germanischen Welt war der Muhamedanismus, d. h. der Fanatismus der abstracten Theokratie, welche den Krieg als Glaubenskrieg gegen alle Völker führte, die sich in dem Islam, d. i. dem Gehorsam gegen Allah und seinen Propheten nicht unterwerfen wollten. Er schwemmte von den Küsten Nordafrikas das Christenthum hinweg und drang bis an den Ebro in Spanien vor. Der hochbegabte Geist des Arabischen Volkes feierte durch Aneignung und Verarbeitung der Griechischen und Persischen Cultur eine Epoche des höchsten Glanzes. — Die Fränkische Nation setzte ihrem Eroberungskriege gegen das westliche Europa Grenzen. Karl Martell warf sie jenseits der Pyrenäen und Karl der Grosse jenseits des Ebro zurück. Der letztere erschuf die Idee eines christlichen Kaiserthums für den Occident und knüpfte die so verhängnissvolle Verbindung dieser Kaiserwürde mit der Krönung durch den Bischof von Rom.

a. Das Mittelalter umfasst nach Hegel:

α) die Feudalität und Hierarchie; β) die Kreuzzüge; γ) den Uebergang aus der Feudalherrschaft zur Monarchie.

Feudalität ist eine Staatsform, welche in Asien und

Afrika eben sowohl vorkommt, als im Germanenthum. Die älteste Verfassung Chinas war die eines Feudalstaates, wie er noch jetzt in Japan besteht. Die Centralisation des Reichs verwandelte einige Jahrhunderte vor Christus die Vang, d. h. die Lehnskönige in Provinzialgouverneure, in Titularkönige. Das Lehnswesen als solches ist nichts specifisch Germanisches. Erst durch seine Verbindung mit der Kirche brachte es diejenige Epoche der Europäischen Geschichte hervor, welche wir das Mittelalter derselben zu nennen pflegen. Die Bischöfe und Aebte waren zugleich Lehnsträger der Fürsten. Hieraus entstand der Kampf des Staates mit der Kirche, weil der Papst sich die Fürsten als solche unterordnen wollte, welche Land und Leute von ihm als dem Statthalter Christi zu Lehen empfingen. Mit dieser Fiction war der Begriff der Selbstständigkeit der Staaten vernichtet. — Die Staaten reagirten. Die Negation dieser Reaction sollten, nach der Absicht der Päpste, die Kreuzzüge werden, denn sie waren es, welche die Fürsten zu denselben aufforderten und ihre Ausführung durch einen begleitenden Nuntius überwachen liessen. Die religiöse Seite der Kreuzzüge fasst Hegel so auf, dass sie die Erkenntniss der Täuschung zum Resultat hatten, in etwas Sinnlichem den Geist suchen zu wollen. Das Grab, sagt er, um dessen Besitz man kämpfte, war leer. Die Christen kehrten sich mit den Kreuzzügen gegen den Orient. Sie nahmen den Muhamedanischen Fanatismus des Glaubenskrieges in sich selbst auf und richteten sich, als der Islam sie aus Asien und Afrika hinausgeworfen hatte, gegen Slaven und Finnen. Die deutschen Ritter gründeten in ihrem Ordensstaat an den Ufern des Baltischen Meeres eine geistlich-militärische Republik. Formell siegte die Hierarchie über den Feudalstaat, aber reeller Weise ging ihre Suprematie durch die Folgen der Kreuzzüge zu Grunde. — Die Entwickelung des Städtewesens, welche durch sie ihren Aufschwung genommen hatte, machte es den Fürsten möglich, die Macht des in den Kreuzzügen verarmten Adels zu brechen und die Souveränetät der Staaten als nationale zu begründen. Die Monarchie, welche jetzt entstand, war eine andere, als die des Vasallenstaates. Sie stützte sich auf das Bürgerthum. Dies fing nun den Kampf mit dem Adel und der grossentheils zu ihm gehörigen oberen Geistlichkeit an, ihnen ihre Vorrechte zu entreissen und das Gesetz, im Namen des Königs, zur allgemeinen Geltung zu bringen.

c) Das Resultat des Mittelalters ist daher die neue Zeit, in welcher die ihrer Vernunft selbstbewusste Freiheit die Versöhnung des sittlichen Geistes mit sich im organischen Staate zu realisiren anfängt. Negativ ist sie die Negation des Dualismus des Feudalstaates mit der Hierarchie. An die Stelle des erstern tritt positiv die nationale und damit demokratische Monarchie; an die Stelle der zweiten die freie Gemeinde, die keinen Laienstand mehr kennt. Aber diese Elemente der neuen Zeit haben, um zu ihrem Begriff zu gelangen, einer schweren Arbeit bedurft, als deren Momente Hegel α) die Reformation; β) die Wirkung derselben auf die Umbildung der Staaten; γ) die Aufklärung und die Revolution bezeichnet.

Der monarchische Absolutismus hatte durch die Vermittelung der Stadtgemeinden allerdings den Adel insoweit niedergeworfen, die Macht der Nationen in der wirklichen Souverainetät zu centralisiren; allein er hatte nicht vermocht, den Aberglauben und die sittliche Verdorbenheit aufzuheben, die von dem hierarchischen System der Kirche ausgingen. Die Reaction hiergegen konnte nur von der Kirche selbst ausgehen. Dies war die Reformation. Sie verwarf den Aberglauben an eine magische Wirkung der Sacramente und Reliquien, den Dienst der Heiligen, der sich als ein christlicher Polytheismus zwischen Gott und den Menschen gedrängt hatte, die mönchische Askese, die Bevormundung der Laien durch eine priesterliche Aristokratie. Sie vernichtete den Wahn, als ob Müssigang und künstliche Armuth, als ob Ehelosigkeit und kritiklose Knechtschaft unter dem Willen eines geistlichen Obern einer höheren sittlichen Ordnung angehörten, als redliche Arbeit, Familienleben, Gehorsam gegen die Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft.

Weil sie in ihrem Extrem sich gegen das Papstthum als die Spitze der Hierarchie kehren musste, befreite sie die Staaten von der Gewalt und den Uebergriffen desselben. Die Fürsten erkannten, dass ihre Souverainetät so lange noch keine vollständige sei, als die Suprematie des Papstes über die Fürsten als nur weltliche Herrscher ihre Unterthanen jeden Augenblick des Eides gegen sie entbinden und unter irgend einem religiös scheinenden Vorwand die Revolution gegen sie heraufbeschwören konnte. Weil dies aber eine Gewissenssache des Einzelnen war, so folgte eine Trennung der Fürsten in katholische und protestantische. Die letzteren emancipirten sich von der

Auctorität des Papstes und behandelten ihn nur noch als weltlichen Fürsten Sie mussten die Reformation gegen die Hierarchie vertheidigen. So entstanden die protestantischen Landeskirchen, deren Episkopat auf die Fürsten selber überging. Die Folge hiervon war der Kampf des Protestantismus um seine Anerkennung, den er vorzüglich in England, Frankreich, der Schweiz, den Niederlanden und Deutschland durchzufechten hatte. Das grosse Trauerspiel des dreissigjährigen Krieges schloss nur mit einer sehr äusserlichen Toleranz der Confessionen gegen einander.

Sie reichte jedoch hin, der Aufklärung den Boden zu bereiten. Die Wissenschaft stellte dem Wunderglauben, den auch der Protestantismus noch festgehalten hatte, die Erfahrung der Naturgesetze und die Einsicht in die psychologischen Processe des Geistes entgegen. Sie stürzte den Glauben an Hexen, Dämonen, Gespenster. Sie reinigte aber nicht nur das Bewusstsein von der Barbarei solcher Vorstellungen, sondern stellte auch der Unförmlichkeit und Verworrenheit der positiven Gesetze die Grundsätze eines neuen socialen Naturrechts und der casuistischen Moral der Jesuiten eine neue auf Wohlwollen und auf Anerkennung der natürlichen Triebe des Menschen beruhende Moral entgegen. Diese Ansichten griffen auch in die Erziehung und veränderten die Gesinnung der Menschen. Die Aufklärung schloss mit der Confession, dass alle Menschen von Natur gleiche Rechte besässen. Mit diesem Begriff war das Princip der Revolution gegeben, die, von aller Vergangenheit abstrahirend, den Staat ganz von Neuem aus dem Princip der Vernunft erbauen wollte. Hegel fragt, warum diese Revolution nicht in Deutschland, sondern in Frankreich ausgebrochen sei? Er antwortet, weil in Deutschland durch den Protestantismus das politische und das religiöse Bewusstsein an sich dem Begriff der Vernunft entspreche, hingegen in Frankreich das katholisce Gewissen den Forderungen der Vernunft widerspreche. Daher sei in ihm auch eine Revolution der andern, eine Verfassung der andern gefolgt. Gegen jede Ordnung, die man nach blutigen Kämpfen festsetze, kehre sich der Wille der Vielen, die sich durch nichts Positives befriedigt fühlen. Gesetze über Gesetze werden gegeben, aber sie können sich nicht mehr durch Gewöhnung zur lebendigen Sitte befestigen. Jede neue Regierung ist nur da, um gestürzt zu werden. Hegel schliesst mit der Betrachtung, dass hier das Problem der gegenwärtigen Epoche liege. Alln sollen frei sein: alle sollen Theil an der Ge-

setzgebung haben, denn alle sollen an der Hervorbringung der Gesetze mitarbeiten, weil sie denselben zu gehorchen haben. Jeder soll im Gesetz den Begriff der Vernunft finden, in deren Allgemeinheit und Nothwendigkeit alle übereinstimmen müssen. Aber was ist vernünftig? Auch bleibt der Widerspruch, dass die Allheit durch die Nothwendigkeit, aus Millionen eine Anzahl Repräsentanten zu wählen, die Gesetzgebung thatsächlich doch nur durch einen sehr geringen Bruchtheil der Nation realisirt, sowie, dass die Minorität sehr oft die Vernunft für sich haben kann und sich doch der Unvernunft der sie überstimmenden Majorität unterwerfen muss.

Was aber könnte die Philosophie erfinden, um diese, wie man es auch anfange, unvermeidlichen und zuletzt doch nur formellen Missstände zu beseitigen? Der Sieg einer Minorität, welche das wirklich vernünftige Recht und den geschichtlichen Genius eines Volkes für sich hat, ist doch nur eine Frage der Zeit.

§. 553.

Uebergang aus dem Begriff des objectiven Geistes zu dem des absoluten.

In meiner Schrift: Hegel als deutscher Nationalphilosoph habe ich behauptet, dass Hegel das innigste und nächste Verhältniss zu Kant besitze und dass man sein System als die positive Vollendung der von Kant gemachten Grundlagen ansehen müsse. Man hat mir dies als einen Irrthum vorgeworfen, aber die Thatsache ist zu evident. Die Polemik Hegels gegen Kant beweist eben das Interesse, welches er an ihm nimmt. Kant und Spinoza sind die einzigen Philosophen, auf die er unermüdlich zurückkommt. Und so ist es überraschend, hier in der Encyklopädie zu lesen, dass Kant gar nicht so Unrecht gehabt habe, den Beweis für die Existenz Gottes an die praktische Philosophie zu knüpfen, weil Sittlichkeit die Bedingung der wahrhaften Religion sei. Ohne Reinigung des Willens sei die Einigung des Menschen mit Gott unmöglich. Das Gute ist schon die absolute kritische Macht, die in den vielseitigen Verhältnissen, in den mannigfaltigen Interessen, im Glück und Unglück des Schicksals der Völker, wie der Einzelnen, die eigentlich entscheidende Seele ausmacht. Aber in der Geschichte herrscht die Unruhe des Kopfes. Endlichkeit und Zufälligkeit haben ihren nothwendigen Antheil an der Gestaltung des Geschehens und die Ge-

rechtigkeit ist daher im Geschick der Einzelnen eine unvollkommene. Der Staat ist zwar schon die Welt, welche sich der Geist auf dem Grunde der Natur als eine von ihm selbst erfüllte Gegenwart erzeugt, aber der Staat bedarf unaufhörlicher Verbesserung, wenn er mit dem Stillstand nicht zurückkommen soll. Er bedarf einer continuirlichen, auf die ganze Breite des Endlichen gerichteten Anstrengung, um sich auch nur in dem, was er schon errungen hat, zu behaupten. Die Erhebung über das Schicksal, über den uns immer von Neuem bedrängenden Strom des Geschehens, über das Spiel unserer Handlungen, über den Drang unserer Leidenschaften, über die in tausend Abstufungen sich vollziehende Tragödie und Komödie des Lebens, zum Genuss der Idee an und für sich ist die Religion. Das, was Hegel den Weltgeist nennt, ist noch nicht der Geist des Universums, ist noch nicht Gott. Es ist erst der in allen Völkergeistern thätige allgemeine Geist der Menschheit. Wie könnte er auch sonst den Weltgeist seinem letzten Ziele gegenüber der Trägheit beschuldigen!

C. Der absolute Geist.

Wir kommen jetzt zu dem Theil der Hegelschen Philosophie, der nicht nur in ihr, sondern in aller Philosophie der schwerste ist, weil er die letzte Tiefe aufdecken soll, in welche Alles, was bisher vorgekommen, zurückgeht, um darin seinen Abschluss und Aufschluss zu finden. Gerade dieser Theil ist aber von Hegel äusserst kurz behandelt worden; in der ersten Ausgabe der Encyklopädie noch viel kürzer, als in der zweiten. Man thut der Abfassung gewiss nicht Unrecht, wenn man sie ursprünglich für nichts, als einen möglichst knappen Auszug aus den letzten Abschnitten der Phänomenologie von 1807 hält. Gerade für diesen Theil seiner Philosophie besitzen wir aber von Hegel eine reiche Ausführung, welche der Lesewelt erst nach seinem Tode durch Hotho, Marheineke und Michelet zugänglich wurde. Sie ermöglicht es, uns von der ganz originellen Weise, wie Hegel diesen höchsten Inhalt des Geistes verarbeitete, ein genaueres Bild zu entwerfen. Wir wollen versuchen, die kurzen Paragraphen der Encyklopädie einigermassen zu vervollständigen, müssen uns aber, um nicht über ihren Zweck, ein synoptisches Gemälde der Wissenschaft zu liefern, hinauszugehen, selbst auf die kürzeste Formulirung beschränken und Alles bei Seite lassen, was als Problem einer höheren und deut-

licheren Ausbildung dieser ganzen Sphäre angesehen werden kann, und von Hegel selber, ohne es weiter zu verfolgen, oft schon beiläufig in Anregung gebracht ist. Diese Blätter sind der Erklärung, nicht der Kritik Hegels gewidmet. Diese nehme ich nur insoweit auf, als die Verständigung sie schlechthin erforderlich macht. In meiner Schrift über Hegel als Deutschen Nationalphilosophen kann der, welchen es interessirt, diese Kritik finden. Hier soll uns das Eindringen in seine eigene Systematik beschäftigen.

Eintheilung der Lehre vom absoluten Geist.

Der Ausdruck: absoluter Geist ist vorerst ein blosser Name für den Begriff des Absoluten. Nach den bisherigen Prämissen ergeben sich folgende Definitionen, die wiederum noch ganz formell sind. Der absolute Geist ist die Einheit der absoluten Substancialität und Subjectivität, die Einheit der Natur und des endlichen Geistes, die Einheit des subjectiven und des objectiven Geistes. Der absolute Geist ist das Resultat der methodischen Erkenntniss für uns, der letzte Begriff der Philosophie, aber der Realität nach ist er das absolute Prius aller bisherigen Begriffe, auch das der Vernunft, denn diese ist nur das theoretische Moment in ihm. Hegel nennt den absoluten Geist §. 554 das absolute ewig in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Subject. Wenn er daher bald darauf sagt, dass er Process sei, so kann das nur seine Thätigkeit bezeichnen sollen, denn Werden, progressive Entwicklung, Perfectibilität widerspricht dem Begriff des Absoluten, das sich seiner als aller Wahrheit nicht mühsam durch Nachdenken über sich gewiss wird, sondern seiner als solcher schlechthin auf zeitlose Weise gewiss ist. Das *Praeteritum:* zurückgekehrt soll das Prädikat der Ewigkeit noch verstärken. Diesen Begriff nennt Hegel auch Gott.

Sehen wir nun aber die Eintheilung an, welche er von dem Begriff des absoluten Geistes macht, so treffen wir darin nur die Art und Weise, wie derselbe in dem menschlichen Geist 1) als Kunst; 2) als geoffenbarte Religion; 3) als Philosophie zur Erscheinung gelangt. Hierdurch ist die Zweideutigkeit entstanden, ob Hegel den Begriff Gottes im Unterschiede von diesen Formen seiner Manifestation auch an und für sich lehre, oder ob er ihn in diese Thätigkeiten des menschlichen Geistes als des in ihm selber absoluten aufgehen lasse? Das sHegel der ersteren Meinung gewesen, beweist innerhalb der Encyklo-

pädie, abgesehen von vielen ähnlichen Aeusserungen in den Anmerkungen, vorzüglich und positiv auch §. 554. Die zweite Auffassung findet ihre Stütze in der Ausführung, welche den Ansatz zur Theologie, der zuerst genommen wird, wieder in Anthropologie aufzulösen scheint. In der ersten Ausgabe der Encyklopädie ist dies in noch stärkerem Maasse der Fall gewesen. Sie hat auch die Kunst noch nicht als Kunst überhaupt, sondern noch als Religion der Kunst aufgeführt. Dadurch wurde die Bezeichnung des zweiten Capitels als geoffenbarte Religion begründet. Gegenwärtig kann man vermissen, dass nicht von der Religion überhaupt im Unterschiede von der Kunst gehandelt wird. Consequent hätte nach der ersten Eintheilung der geoffenbarten Religion die Vernunftreligion als die der Wissenschaft folgen müssen, so dass die Offenbarung der ihrem Inhalt nach wahren Religion zwischen Kunst und Philosophie gestellt wäre.

Wenden wir uns von diesen Schwierigkeiten zu der Auskunft, welche uns die weitläufige Ausführung bietet, die wir in Hegel's sämmtlichen Werken treffen, so sehen wir, dass er für den Begriff der Kunst die Erscheinung der Religion als Kunstreligion ganz fallen gelassen und diese in den Begriff der Religion hinübergenommen hat, wo er sie zwischen die Jüdische und Römische gestellt hat. Dies ist unstreitig viel richtiger, denn der Begriff der Religion wird dadurch in seiner Einheit erhalten, aber es erhellt dann auch, dass die ganze Eintheilung der Sphäre, die von Hegel der absolute Geist betitelt wird, auf die alte Trias des S c h ö n e n, des G u t e n und des W a h r e n zurückkommt, denn das Geschäft der Kunst ist die Erzeugung des Schönen und das der Philosophie die Erkenntniss des Wahren. Dort ist es die Form als eine in sinnfälliger Weise erscheinende Harmonie, hier ist es die Form der Nothwendigkeit des logischen Begriffs, welche sich beide von der Form des religiösen Glaubens unterscheiden, die zwischen phantastischen Vorstellungen einerseits und zwischen reinen Gedanken andererseits hin und her schwankt. Der Inhalt aber der Religion, wenn er dem Schönen und Wahren gegenüber als das Gute bestimmt wird, scheint bereits in der Ethik, in der Lehre vom objectiven Geist, erschöpft. Hegel selber macht die Sittlichkeit zur Bedingung wahrhafter Religiosität. Was aber bleibt dann für diese, ausserhalb der Moral, übrig? Das Verhältniss des endlichen Geistes als Subject zum absoluten Geist als absolutem Subject. Hierdurch verwandelt sich der Begriff der Idee

des Guten, der den Inhalt der Sittlichkeit ausmacht, in den Begriff eines Willens, der als absoluter sich selbst will und dessen Wollen daher die absolute Freiheit als persönliche ist. Durch diese Beziehung werden die Begriffe des Guten und Bösen zu den Begriffen des Heiligen und Unheiligen umgewandelt. Ich stehe nicht bloss der Reflexion meines Gewissens gegenüber, sondern in den Gedanken desselben offenbart sich der absolute Geist als mein Richter. Dies Verhältniss von Subject zu Subject, möge dies als Brama, als Zeus, als Jehovah oder sonst wie vorgestellt werden, qualificirt den Unterschied des Guten und Bösen zu einem ganz andern, als er in der bloss moralischen Form hat. Das erste ist Religion. Alle Religionen drehen sich um die Sünde und ihre Vergebung.

Ich habe in der Einleitung gezeigt, dass durch Kant und, ihm folgend, durch Hegel die moderne Trias der Idee die der Vernunft, der Natur und des Geistes sei. Aus ihr geht der Rationalismus, der Naturalismus und der Spiritualismus hervor, die an und für sich Eins sind. Im Begriff des erscheinenden Geistes tritt aber bei Hegel die antike Trias der Idee wieder auf: das Schöne als das Ideal der Kunst, das Gute als die Versöhnung des einzelnen Willens mit dem absoluten, das Wahre in der Vergewisserung des speculativen Denkens. Der Inhalt aller dieser drei Sphären ist die absolute Idee, aber die Form ihrer Manifestation ist in jeder eine andere.

§. 556.

I. Die Kunst.

Es ist schon bemerklich gemacht, dass Hegel in der Fassung dieses Abschnittes sich allmälig von einem engeren Gesichtspunkte zu einem weiteren erhob. Ursprünglich war es in der That die Griechische Religion, die er als Kunstreligion im Auge hatte. Später setzte er, wie wir sahen, die Kunst überhaupt an ihre Stelle, obwohl die religiöse Seite derselben noch stark accentuirt wird. In der Aesthetik, wie sie von Hotho ausführlich in drei Bänden bearbeitet worden, erhebt er sich zu noch allgemeineren Gesichtspunkten, aber die Religion nimmt auch hier noch einen grossen Raum ein. Vergleichen wir Hegel's Religionsphilosophie, so finden wir darin offenbar Wiederholungen der Aesthetik. Die Religion der Schönheit tritt in ihr als ein besonderes Moment ganz ähnlich hervor, wie die Aesthetik sie in der Beschreibung des klassischen Kunstideals darstellt. Entspringt nun diese Wiederholung aus

einer Willkür und Unachtsamkeit Hegel's oder ist ein innerer Grund vorhanden, der sie erklärt?

Es ist zunächst keine Frage, dass es unmöglich ist, den Begriff der Kunst ohne den der Religion abzuhandeln. Insofern müsste dieser also dem ihrigen vorausgehen. Gerade die höchste Leistung der Kunst besteht darin, den Inhalt der Religion für die Phantasie in schöner Form zur Erscheinung zu bringen. Mit einzelnen Kategorien reicht man hier nicht aus. Hegel fasst die Kunst als die Thätigkeit des Geistes, welche seinen absoluten Inhalt für die Anschauung objectiv gestaltet. Die Religion soll dann eben denselben subjectiv im Gefühl besitzen. Die Philosophie soll im absoluten Wissen die Objectivität und Subjectivität durch den Begriff des Absoluten vereinigen. Genauer betrachtet ist aber der Fortgang der durch die psychologische Form des Anschauens, Vorstellens und Denkens bestimmte. Die geoffenbarte Religion, welche Hegel in der Encyklopädie zur Mitte zwischen der Kunst und Philosophie macht, hat es wesentlich mit der Art und Weise zu thun, wie in ihr das Absolute vorgestellt wird. Wäre es also nicht richtiger, die Religion überhaupt als die elementare Grundlage voranzuschicken und ihr Kunst und Philosophie folgen zu lassen? Würde nicht der Uebergang von der Form, welche sich die Religion in der Kunst giebt, zur Form der Wissenschaft ein natürlicher sein? Umgekehrt hat man eingewendet, dass die Religion das letzte Glied der Kette sein müsse, weil auch die Philosophie, auch für die Philosophen, den Glauben nicht überflüssig mache. Die Forschung des Erkennens bleibe in ihrem kritischen Geschäft mit dem Zweifel behaftet. Wenn die Wissenschaft bis zu dem kühnsten Skepticismus und resolutesten Atheismus fortgegangen sei, schlage sie, wie die Geschichte beweise, regelmässig wieder in Mysticismus um. Das religiöse Verhalten des Menschen sei ein höheres, als das wissenschaftliche. Der Glaube integrire das Wissen und ergänze die Mangelhaftigkeit desselben. Die Beschränktheit alles menschlichen Wissens verkläre sich zur Ahnung der in Gott existirenden unendlichen Harmonie.

Alle diese Bedenken vermehren die Unsicherheit der Entscheidung. Gegen sie hält Hegel daran fest, dass die Kunst niedriger stehe als die Religion, weil jene es mit dem Hervorbringen des schönen Scheines, diese es mit dem bitteren Ernst der Realität des Verhältnisses des Menschen zu Gott zu thun habe, die Philosophie aber, ohne die Re-

ligion als Religion anzutasten, die relative Unvollkommenheit ihrer Form als Vorstellung aufhebe und den menschlichen Geist durch die Selbstgewissheit des vernünftigen Denkens zur klaren Einsicht in das Wesen der Idee erhebe. Was die Wissenschaft einmal als vernünftig erkannt hat, das ist für immer erkannt. Gegen dies Wissen kann sich, was logisch unmöglich, was den Gesetzen der Natur, was der Idee des Guten widerspricht, auf die Länge in keiner Religion erhalten. Die Decrete des heiligen Geistes ökumenischer Concile bleiben ohnmächtig dagegen. Man erwäge z. B. die Revolution, welche die Entdeckungen der modernen Astronomie in der Theologie zur Folge haben mussten.

Der Geist ist auf jedem seiner Standpunkte in der Besonderheit desselben zugleich der totale Geist. Es ist daher unmöglich, die Darstellung der besonderen Wissenschaften, in welche sich sein Begriff auseinander legt, so abstract zu isoliren, als z. B. in der Naturwissenschaft die Planimetrie von der Stereometrie oder die Astronomie von der Organik getrennt werden kann. Hegel hat dies in der Einleitung zur Lehre vom Geist selber sehr gut auseinander gesetzt; würde er aber selber die Lehre vom absoluten Geist für den Druck haben ausarbeiten können, so bin ich überzeugt, dass sie von den Vermischungen und Wiederholungen, die wir jetzt, wo sie von Anderen nur aus Collegienheften zusammengestellt ist, antreffen, frei geblieben wäre und innerhalb ihrer selbst eine grössere Harmonie gewonnen hätte. Jetzt bleibt schon nichts übrig, als den Leser auch mit dieser unvollkommenen Gestalt bekannt zu machen.

Eintheilung der Aesthetik.

Hegel's Eintheilung der Aesthetik weicht von allen sonst geläufigen dadurch ab, dass er die absolute Verwirklichung des Schönen nur in dem vom Geiste hervorgebrachten Kunstwerk anerkennt. Er geht nicht sowohl von der Idee des Schönen, als von dem Begriff des I d e a l s aus, d. h. vom Verhältnisse des Geistes zur Idee des Schönen. Er theilt daher diesen Begriff folgendermaassen ein:

1) in den des Ideals im Allgemeinen;
2) in den der besondern Kunstform des Ideals;
3) in den des Systems der Künste, welche das besondere Ideal in der concreten Gestalt eines einzelnen Kunstwerks realisiren.

1. Das Ideal im Allgemeinen.

a) Der Begriff des Schönen überhaupt;
b) das Naturschöne;
c) das Kunstschöne oder das Ideal.

Aus dieser Eintheilung ergiebt sich, dass Hegel den Begriff des Schönen doch an die Spitze stellen muss. Es geht nicht anders. Er beschränkt aber die Ausführung nur auf die formalen Elemente der ästhetischen Figur als maassvolle Einheit, als Symmetrie, Eurythmie, Harmonie überhaupt. Ein logischer Begriff ist der des Schönen nicht, denn er erfordert ausser dem Gedanken wesentlich die sinnliche Aeusserlichkeit der Erscheinung. Hegel hat ihn daher nicht in den Begriff der Idee aufgenommen, obwohl er sie, wie wir gesehen haben, als die Einheit des Wahren und Guten bestimmt. Wäre die Idee des Schönen die Einheit der theoretischen und der practischen Vernunft, so müsste sie in die Logik als der absolute Schluss derselben gesetzt werden. So ist sie innerhalb der Aesthetik, wie sich nicht leugnen lässt, zuweilen von Hegel selber gefasst worden. Aber hier muss man seine Logik gegen ihn selber festhalten. Durch die sinnliche Seite des Scheines, welche dem Schönen innewohnt, wird sie an die Natur gewiesen. Hegel erkennt an, dass das Schöne in der Natur möglich ist. Er geht die verschiedenen Formen durch, welche das Naturschöne darbietet. Aber der Zweck der Natur ist nicht das Schöne, sondern das Leben. Dies erreicht in der menschlichen Gestalt die höchste Vollendung der Form, worin sich alle Gegensätze der Natur harmonisch ausgleichen. Aber die Existenz des Schönen bleibt auch in dieser höchsten Form, wie auf allen ihr vorausgehenden, ihr untergeordneten Stufen der Zufälligkeit preisgegeben. Mangellose, absolute Schönheit ist für die Natur nach Hegel unmöglich, weil sie noch nicht den Geist selber zu ihrem Inhalt hat, welcher das Sinnliche mit seiner Freiheit durchdringt, so dass in demselben die Aeusserlichkeit der Materie ganz und gar zum Schein verklärt wird, in welchem sich die Freiheit des Geistes als die das Sinnliche schlechthin auflösende Macht darstellt. Die Natur wird für den Geist nur Mittel der Erscheinung. Nachahmung der Natur kann daher nicht Zweck der Kunst sein. Die Kunst kann aber auch nicht im ethischen Sinne als Idee genommen werden, denn die Sittlichkeit opfert die Natur ihrem Rigorismus auf. Es widerspricht dem Guten nicht, auch in schöner Form zu erscheinen, aber der Zweck der Sittlichkeit ist

nicht das Schöne. Das Schöne kann folglich nur als Manifestation des absoluten Geistes genommen werden, der sich sein Wesen in sinnlicher Vergegenständlichung zur absoluten Erscheinung, d. h. zu einer solchen macht, welche sich selber Zweck ist. Der Staat ist sich auch Selbstzweck. Er hat die Würde der Idee, aber er bringt die Freiheit in der Heiligkeit des Rechts, in der Pietät der Familie, im Wohl der bürgerlichen Gesellschaft, in der Selbstständigkeit und souverainen Selbstgewissheit des Nationalwillens hervor. Das ästhetische Element bleibt bei ihm dem praktischen Interesse untergeordnet. Wenn Hegel von der Sittlichkeit der Griechen als einer auch schönen so begeistert ist, so vergesse man doch nicht, dass eben die Schönheit der Sitte bei den Griechen auch wesentlich mit der Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit ihres Staates zusammenhing.

Im Begriff des Kunstschönen oder des Ideals unterscheidet Hegel α) das Ideal als solches; β) die Bestimmtheit des Ideals; γ) den Künstler.

Der Begriff des Ideals überhaupt ist die Einheit des substantiell Wahren und der adäquaten sinnlichen Form. Hegel nennt sie die schöne Individualität. Es ist hier der Ort, eine Bemerkung einzuschalten, welche Hegel's Auffassung der Individualität überhaupt betrifft. In vielen Schriften ist nämlich die Ansicht verbreitet, dass er den Einzelnen zu einem blossen Werkzeuge der Geschichte degradire, in deren Process er als ein zwar an sich nothwendiges, aber unselbstständiges und unfreies Moment verschwinde. In der That kommt in seiner Rechtsphilosophie bei der Exposition des Begriffs der Weltgeschichte die Bestimmung vor: 1) dass die Völkergeister die besonderen Organe des Weltgeistes sind; 2) dass an der Spitze aller welthistorischen Angelegenheiten Individuen stehen, welche die Nothwendigkeit der That, um die es gerade zu thun ist, zu ihrem persönlichen Schicksal machen und in diesem Vollbringen der weltgeschichtlichen Aufgabe ihren Ruhm haben. Diese Menschen sind die heroischen Naturen, welche das verwirklichen, was halb unbewusst der Trieb Aller im Volke ist, die in einer solchen Epoche leben. Insofern sind sie Organe des geschichtlichen Geistes, aber sie sind nicht, wofür man sie ausgegeben, bewusst- und willenlose Maschinen. Sie haben ihre Grösse darin, dass das, was sie als ein individuelles Interesse vollführen, zugleich das Interesse Aller ist. Ein Moses, Solon, Alexander, Cäsar u. s. w. vollbrachten in dem, was als ihre That erscheint, zugleich eine schlechthin allgemeine. Das ist es, was Hegel

hat sagen wollen, wenn er solche Menschen Werkzeuge des Weltgeistes nennt. Er hat vollkommen Recht. Ihm dies so auszulegen, als ob er die subjective Freiheit dieser grossen Menschen leugnete, ist eine blödsinnige Imputation. Man muss nur lesen, wie Hegel in dem Kapitel des Idealbegriffs, das von der Handlung überschrieben ist, den Begriff der Individualität auseinandersetzt, um sich zu überzeugen, wie hoch er das Recht und die Würde derselben stellt. Wenn man die Schilderungen liest, die von Hegel's geschichtsphilosophischer Auffassung coursiren, wie sie den Menschen zu einem willenlosen Organ des fatalistischen Processes der Weltgeschichte erniedrige, so kann man darin nur das Zeugniss eines gänzlichen Unverstandes seiner Philosophie des Geistes finden.

Hegel nennt das Kunstwerk, sofern es eine individuelle Totalität ist, eine schöne Individualität, deren Seele alles Aeussere ihrer Erscheinung so durchdringt und begeistet, wie der Geist sich im Blick des Auges manifestirt. Die Bestimmtheit des Ideals überhaupt ist daher die ihm innewohnende selige Ruhe. Aus derselben kann es in Bewegung übergehen. Diese hängt mit dem allgemeinen Weltzustande zusammen, der, als der der Heroenzeit, poetisch, als der der politischen Bildung eines Volkes, prosaisch ist. Durch ihn wird die Situation hervorgerufen, die von der Harmlosigkeit bis zur Collision fortgehen kann, in welcher die sittlichen Mächte das Pathos der Handelnden bilden, die als Charaktere einander entgegengesetzt sind. Die letzte Bestimmtheit des Ideals ist seine Aeusserlichkeit, wie sie durch das besondere Material, worin es sich einbildet, durch die ästhetische Gattung und zuletzt durch die Rücksichtnahme auf das Publicum bedingt ist, welchem das Kunstwerk zum Genuss geboten wird.

Das einzelne Kunstwerk ist das Product des Künstlers. Sein Genie ist es, welches die Idealität, d. h. die Poesie seines Werkes erschafft. Die Originalität des Künstlers besteht nicht in bizarrer Idiosynkrasie, sondern in der Kraft seiner Phantasie und seines Gemüthes, das Wesen der Natur und des Geistes in schöner Form, seiner absoluten Wahrheit gemäss, zu gestalten. Durch diese Allgemeinheit, die zugleich als eine ganz concrete Individualität erscheint, zwingt er alle Geister zu seinem Werk heran. Als Phidias seinen Zeus hingestellt hatte, war diese Statue nicht nur der Vorstellung gemäss, die er sich von ihm machte, sondern alle Griechen erkannten darin die Vorstellung an, welche sie mehr oder weniger deutlich von

dem Gotte in sich trugen. Aber dieser Griechische Gott des Phidias ist zugleich absolut. Stellt man sich den Vater der Götter und Menschen vor, so kann es in keiner vollkommneren Weise geschehen.

§. 561—562.

2. Die besonderen Kunstformen des Ideals.

Der erste Begriff der Hegel'schen Aesthetik, der des Ideals überhaupt, geht von der Idee des Schönen an sich zur unmittelbaren und relativen Existenz derselben im Naturschönen und von dieser zu ihrer absoluten Existenz im Kunstschönen über. Dies entwickelt sich von der elementaren Allgemeinheit durch immer genauere Bestimmung seiner besondern Momente bis zu derjenigen Verdichtung, die es in der Phantasie der künstlerischen Idealität empfängt, durch welche es als ein vereinzeltes Werk für sich hingestellt wird. Ein solches Werk, obwohl einem nationalen Boden und einer bestimmten Epoche entsprungen, gehört durch seine Schönheit allen Völkern und allen Zeiten, es gehört der Menschheit an.

Aber in der Production des Ideals unterscheiden sich verschiedene Stufen, die eben so viele verschiedene Formen ausmachen. Sie entstehen durch das Verhältniss, welches der Geist zur Kunst überhaupt hat. Es sind diejenigen, welche Hegel in dem Kapitel der Encyklopädie, welches dem Begriff der Kunst gewidmet ist, beschreibt, nämlich:

a) das symbolische,
b) das klassische,
c) das romantische Ideal.

Wir brauchen also diese Beschreibung hier nicht zu wiederholen, wollen sie aber in Ansehung der Schwierigkeiten erläutern, die sich aus ihr ergeben.

Hegel ist zu jener Unterscheidung dadurch gekommen, dass er von dem Verhältniss der beiden Seiten ausgegangen ist, die sich im Kunstwerk vereinigen sollen. Es soll die Einheit des Innern und Aeussern sein. Es lassen sich hier drei Fälle denken:

1) Es wird die Einheit erst gesucht, aber noch nicht erreicht. Das Innere, die Bedeutung, bildet sich dem Aeussern als seiner Erscheinung ein, allein dies bleibt noch hinter dem, was es ausdrücken soll, zurück. Das Product dieses Standpunktes ist das symbolische Ideal.

2) Das Innere wird im Aeussern auf eine vollkommen adäquate Weise dargestellt, so dass weder vom Innern ein

Rest bleibt, noch im Aeussern ein Punkt, der nicht selbst das Innere als seinen Gehalt unverkennbar ausspräche. Dies ist der Standpunkt des klassischen Ideals.

3) Das Innere kann das Aeussere positiv überragen, so dass es an ihm kein völlig adäquates Mittel findet. Die äussere Erscheinung fällt insofern in die Symbolik zurück, nicht aber, weil der Geist noch in dem Ringen begriffen wäre, die ihm entsprechende Form zu suchen, sondern weil er sich zur Endlichkeit dieser Form negativ verhält. Es ist die Transcendenz der Freiheit, welche sich nicht mehr im schönen Schein der äusseren Gestalt, sondern nur in sich selbst zu genügen vermag. An die Stelle der Symbolik tritt daher Mystik, die zur Allegorie neigt. Dies ist der Standpunkt des romantischen Ideals.

Es ist nun nicht schwer, zu erkennen, dass Hegel zu dieser Unterscheidung durch seine Bewunderung des Griechischen Götterideals gelangt ist, denn er erklärt, dass das symbolische Ideal der orientalischen, das klassische der antiken, das romantische der christlichen Welt eigenthümlich angehöre. Von diesem Gesichtspunkte aus giebt er eine allgemeine Geschichte der Kunst, die an tiefen Einblicken eben so reich, als durch genaueres Eingehen auf specielle Erscheinungen unterrichtend ist. Er zeigt, wie jedes dieser drei Ideale sich gestaltet, wie es seinen Höhepunkt erreicht und wie es sich auflöst. Als die Auflösung des symbolischen betrachtet er die didaktische Poesie, als die des klassischen die Satyre, als die des romantischen den Humor. Es fragt sich aber, ob der Begriff des Symbolischen, Klassischen und Romantischen nicht unabhängig von jenen drei Weltanschauungen in der Aesthetik aufgefasst werden muss? Nach Hegel's eigener Methode ist wenigstens schon so viel klar, dass das höhere Ideal die ihm vorausgesetzten Formen in sich reproduciren und, obwohl modificirt, seiner Individualität integriren muss, wie denn Hegel z. B. bei der Entwicklung des symbolischen Ideals von dem Pantheismus der christlichen Mystik handelt. Da das Verhältniss des Inhalts zur Form das Princip der Unterscheidung ausmacht, so erhellt, dass in jeder Kunst, welches sonst auch ihr nationales und religiöses Princip sei, die glückliche Mitte einer congruenten Einheit des Innern mit dem Aeussern möglich ist und dass von dieser klassischen Form sich ein ihr voraus liegender Standpunkt, auf welchem sie erst gesucht wird, sowie ein ihr nachfolgender absondern wird, auf welchem sie aus der Consonanz von Inhalt und Form sich auflöst, d. h. was

Hegel unter dieser Idealform beschreibt, ist, wenn wir sie unabhängig von ihrem Zusammenhange mit der Religion, rein ästhetisch, auffassen, im Grunde dasselbe mit dem Gange, welchen die Kunst in den Epochen des strengen oder hohen, des idealen oder schönen, des angenehmen oder reizenden Styls enthält, wie Hegel selber sie in der Einleitung zum System der Künste vortrefflich auseinander gelegt hat. Es ist immer nur die Identification des Romantischen mit dem Christlichen, welche hier zu widersprechen scheint. Ich glaube aber, dass das Romantische allgemeiner zu fassen ist. Es ist die Subjectivität des in sich unendlichen Gemüthes überhaupt, welche alles Endliche, auch das Leben, seiner Liebe, seiner Ehre, seiner Treue, seinem Glauben opfert. Das Romantische ist daher mit dem Sentimentalen, wie Schiller diesen Begriff bestimmt hat, dasselbe. Man kann zugeben, dass es in der christlichen Welt seine grösste Tiefe erreicht, aber man kann nicht leugnen, dass es auch ausserhalb derselben existirt. Die Chinesische Kunst z. B. steht unstreitig auf einem sehr niedrigen Standpunkte, aber wie will man ihn nennen? Symbolisch oder klassisch doch gewiss nicht; er ist sentimental und romantisch. Der Roman und das romantische Schauspiel, wie unvollkommen sie seien, sind bei ihm zu Hause. Warum sollte das Persische Epos nicht romantisch heissen dürfen? In den Geschichten des Schanameh und den übrigen so oft bearbeiteten Epen von Jussuf und Suleicha, von Chosru und Schirin, von Leila und dem Medschnun tritt die Subjectivität mit ihrer überschwänglichen Leidenschaft gerade so auf, wie im romantischen Epos des christlichen Abendlandes. Oder was könnte hindern, im Indischen das Ramayana ein romantisches Epos zu nennen? Doch will ich mit solchen Instanzen hier innehalten, wie leicht sie sich auch vermehren liessen. Ich will mich darauf beschränken, zu bemerken, dass auch der Begriff des Didaktischen, durch welchen Hegel vom Symbol der Orientalischen Welt zum klassischen der Hellenischen übergeht, ferner der Begriff der Satire, den er als das Produkt der Römischen Corruptionfasst, sowie der des Humors, in welchen sich die romantische Kunst auflösen soll, ganz allgemein genommen werden müssen.

3. Das System der einzelnen Künste.

Die besondere Idealform kann sich nur in einem einzelnen Kunstwerk realisiren. Dies ist nur möglich in einer

bestimmten sinnlichen Form. Diese also ist es, welche das Princip für die Gliederung des Systems enthalten muss. Hegel weiss dies sehr wohl, allein er behauptet, dass, wenn man so verfahre, das Princip der Psychologie, nicht der Aesthetik zufalle. Solle dies geschehen, so müsse man nicht die bildende, die musikalische und die poetische Kunst, sondern die symbolische, klassische und romantische unterscheiden. Er theilt daher so ein:

a) die symbolische Kunst: Architektur;
b) die klassische Kunst: Skulptur;
c) die romantische Kunst:
α) Malerei; β) Musik; γ) Poesie.

Die eigene Ausführung Hegel's widerlegt aber die Anstrengung, die er für sie gemacht hat. Er muss, wohl oder übel, doch auf die qualitative Differenz des Materials zurückkommen, in welchem eine Kunst die Idee des Schönen darstellt. Symbolisch, klassisch oder romantisch kann jede Kunst werden. Die Architektur z. B. kann sich zu dem Inhalt nur als symbolische Form verhalten; aber in der indischen Pagode, im Hellenischen Tempel, im christlichen Dom sehen wir doch, wie die Architektur ihre unvermeidliche Symbolik symbolisch, klassisch, romantisch gestaltet. Von der Poesie gesteht Hegel zu, dass sie die totale Kunst sei, die daher auf allen Stufen des Ideals, in allen Formen desselben, erscheine. Wenn dies der Fall ist, warum sie denn in die Besonderheit der Romantik absperren?

Hegel's Aesthetik ist das geistreichste aller seiner Werke. Es strotzt von einer unglaublichen Fülle selbstständiger und neuer Gedanken und sinnreicher Vergleichungen. Es beleuchtet alle Theile der Philosophie, weil die Kunst sich mit allen Gebieten, mit der Natur, mit dem Staat, mit der Religion und Philosophie selber berürth. Es thut dies in einer so milden, anziehenden, phantasievollen Weise, dass jeder Gebildete sich seine Belehrung aneignen kann. Kein Werk Hegel's ist so oft, ohne ihm Dank zu wissen, ausgestohlen worden und doch ist zugleich keines so wenig benutzt worden, für die Aufhellung schwieriger Probleme auf anderen Feldern, namentlich dem der Religionsphilosophie herangezogen zu werden. Und trotz der Ausserordentlichkeit dieses Werkes hat die Aesthetik, die einen so nachhaltigen Impuls von ihm empfing, nicht umhin gekonnt, von seiner Systematik wieder abzugehen, wie dies die Fortentwicklung der Aesthetik bei Weisse, Vischer, Carrière, Zeising und Köstlin zeigt.

§. 564.

II. Die Religion.

Es ist schon bemerkt worden, dass Hegel in der Encyklopädie auf den Begriff der Kunst den der offenbaren Religion folgen lässt, weil er dieser früher die Religion der Kunst vorangehen liess. Aber für den vollständigen Begriff der Religion muss nicht nur über diese zur Naturreligion, sondern noch weiter zum Begriff der Religion überhaupt zurückgegangen werden. Hegel selber hat die Philosophie der Religion ausführlich in zwei Bänden seiner sämmtlichen Werke behandelt, es ist darin auch seine Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes aufgenommen. Ich erwähne nur noch, dass ich für die folgenden Umrisse der zweiten Ausgabe der Religionsphilosophie gefolgt bin, welche Bruno Bauer viel besser veranstaltet hat, als dies von Marheineke in der ersten geschehen war.

Hegel, der Metaphysiker, der Dialektiker, der gelehrte Kritiker, war ein Mensch von einer seltenen Innigkeit und Tiefe des Gemüths, die schon in seiner Aesthetik, noch mehr aber in seiner Religionsphilosophie zu Tage kommt. Die Religion hat ihn in allen Epochen seines Lebens auf das Lebhafteste zu beschäftigen nicht aufgehört. Sein wissenschaftliches Bewusstsein ist dabei durch vielerlei Wandlungen hindurch gegangen, aber nie hörte er auf, die Arbeit auf diesem Felde als die wichtigste Angelegenheit der Speculation zu betrachten. Ich habe bis auf diesen Abschnitt hin alle Veranlassungen, welche die Anmerkungen Hegel's zur Encyklopädie an vielen Orten darboten, schon auf den Begriff der Religion einzugehen, vorübergelassen, um eine Zersplitterung zu vermeiden, welche der Kürze, deren wir uns hier befleissigen müssen, aber auch der Klarheit hinderlich gewesen wäre.

Hegel theilt die Philosophie der Religion in drei Hauptabschnitte: 1) der allgemeine Begriff der Religion; 2) die bestimmte Religion; 3) die absolute Religion.

1. Der allgemeine Begriff der Religion.

Er enthält: a) den Begriff Gottes; b) den des religiösen Verhältnisses; c) den des Cultus.

ad a. Der Begriff Gottes.

Gott ist der Ausdruck der Vorstellung, mit welchem die Religion den Begriff des Absoluten bezeichnet. Auch

die Kunst hat das Absolute zum Inhalt. Sie bringt dasselbe in der absoluten Form der Schönheit hervor. Ihr Werk ist aber nur die schöne Erscheinung des Göttlichen, nicht der Process des direkten persönlichen Verhältnisses des Menschen zum Absoluten, so dass dies sich unmittelbar eben so an den Menschen entäussert, als dieser an das Absolute.

Der allgemeine Begriff des Absoluten schlechthin ist der der absoluten Substanz, die sich ihrer selbst als des Absoluten gewiss, d. h. absolutes Subject ist. Ohne zu denken, würde der Mensch keine Religion haben. Der Gedanke des Absoluten ist das Princip der Religion. Durch ihn existirt es als ein Moment des menschlichen Selbstbewusstseins. Wir sind hiermit auf dem Punkt des Systems angelangt, der gewöhnlich von Aussen her zunächst ergriffen zu werden pflegt, über die Bedeutung einer Philosophie abzuurtheilen. Man wird Hegel soviel Bildung zutrauen, dass er gewusst habe, was man unter Atheismus zu verstehen habe.

Atheist ist derjenige, welcher die absolute Subjectivität des Absoluten leugnet. Ein Absolutes kann der Atheist sehr wohl besitzen. Er kann dasselbe in die Materie, in die Natur überhaupt, in den menschlichen Geist setzen. Er kann also dem Materialismus, Naturalismus oder Anthropologismus huldigen. War Hegel ein Atheist? Gewiss nicht. Er lehnt es in der Encyklopädie wiederholt auf das Entschiedenste ab, seiner Philosophie Atheismus zuzutrauen. Er glaubte überhaupt, dass man ihm diesen Vorwurf weniger mache, als den umgekehrten, dass er zu viel Gott habe, dass er Pantheist sei. Pantheist ist derjenige, welcher Gott als absolute Weltseele statuirt, diese aber in die Natur und Geschichte als in seine Realität aufgehen lässt. Der Vorwurf des Pantheismus scheint daher für Hegel zutreffend, da er in der Vernunft, Natur und Geschichte in der That die Existenz des Absoluten anerkennt. War er aber Pantheist, d. h. vergottete er die Welt, so dass sie mit Gott unmittelbar zusammenfällt und alle endliche, empirische Wirklichkeit, auch die des Verbrechens, das eigene Leben und Dasein Gottes ist? Man lese in dem Zusatz zu dem Paragraphen, der von der geoffenbarten Religion handelt, Hegel's Vertheidigung gegen diesen Vorwurf und verbinde damit, was er in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Encyklopädie darüber sagt.

War er nun weder Atheist, noch Pantheist, so bleibt nur der Theismus für ihn übrig. Den Deismus lehnte er

ebenfalls von sich ab. Gott als das höchste Wesen anzusehen, das jenseits der Welt man weiss nicht was treibt, widersprach ihm durchaus. Ein solcher Gott war ihm ein leerer, todter Gott. Wenn der Deismus behauptet, man könne wissen, dass Gott sei, nicht aber, was er sei, so widerspricht Hegel ihm auch hierin. Wie kann man Gott von anderen Gegenständen unseres Bewusstseins unterscheiden, wenn man nicht weiss, was mit dem Wort gesagt sein soll? Was Gott sei, erkennen wir aber in der Vernunft, in der Natur, im Geist. Suchen wir ihn ausserhalb dieses Inhalts, so verwandeln wir ihn freilich in einen unerkennbaren. Hegel sagt einmal, als er bei dem Schluss der Encyklopädie, bei der Philosophie anlangt, dass Viele meinen könnten, nun erst werde das Rechte kommen; aber die Philosophie sei eben schon in allem ihrem Begriff Vorangehenden dagewesen und blicke nur auf dies zurück, fasse es als Totalität in sich zusammen. So sei es auch mit dem Begriff Gottes, der als Begriff des absoluten Geistes ohne den Begriff der Vernunft, der Natur und des endlichen Geistes nicht zu verstehen sei. Aber durch die Integration dieser seiner Voraussetzungen sei er als alle Wahrheit zu verstehen. Die Philosophie, könnte man sagen, verhält sich hier, wie Christus, als seine Jünger ihn auffordern, ihnen Gott den Vater zu zeigen. Er drückt seine Verwunderung über diese Zumuthung aus, da er so lange unter ihnen sei, und antwortet: Wer mich sieht, der sieht den Vater.

ad b. Das religiöse Verhältniss.

Unter dieser Bezeichnung macht Hegel eine Beschreibung des religiösen Bewusstseins, wie es sich vom Gefühl bis zum speculativen Begriff erhebt. Im religiösen Bewusstsein existirt einerseits die Endlichkeit des Ichs. Ich, dieser einzelne Mensch, weiss mich, und zugleich weiss ich andererseits das Unendliche, das Allgemeine, das Absolute, das über mich, weil es das an sich Unendliche ist, übergreift. Halte ich mich in der Ausschliesslichkeit meiner Ichheit fest, so werde ich böse. Ich muss mich gegen das Unendliche, das ich als Gegenstand für mich setze, aufgeben; ich muss, durch Vereinigung mit ihm, mich zu ihm entäussern. Ich höre in dieser Hingabe nicht auf, Ich zu sein. Ich selber bestimme mich vielmehr, mein Selbst in das schlechthin allgemeine Selbst des absoluten Geistes aufzulösen; aber durch die Negation der im Ich vorhandenen Negativität erreiche ich die absolute Affirmation,

mich, diesen endlichen, particulären, gebrechlichen, unvollkommenen Menschen, als Eins mit dem Geist zu wissen, der sich als das Absolute weiss. Dieser ist es insofern selber, der sich in mir weiss. Sein Wissen von sich entäussert sich zu meinem Wissen von ihm. Wie er in meinem Bewusstsein für mich ist, so bin ich in seinem Wissen von mir für ihn. Diese Thätigkeit des Denkens ist das Princip aller Religion. Gott muss Gegenstand für mich sein; ich muss wissen, dass er, mir gegenüber, als Geist für sich, dass er in sich frei und selbstständig ist. Eben so aber muss ich mich als mit ihm identisch setzen. Ausdrücklich verweilt Hegel bei dem Irrthum, diesen Process nur als ein subjectives Thun zu nehmen, in welchem es nur mein Vorstellen sei, das in sich stehen bleibt. Gott ist allerdings für den Menschen so, wie er ihn sich vorstellt. Die Anthropologie ist insofern die Theologie. Aber Gott ist, im Unterschiede von uns, auch für sich bestehendes, mich verpflichtendes Subject. Mag ich objectiv mir dasselbe vorstellen, wie ich will, so bleibt die Hauptsache, dass ich in dieser Objectivität das Absolute für mich habe. Ohne solche Beziehung ist, wie er sagt, das nur subjective Verhalten ein Schiessen in's Blaue, ein Linienziehen ohne Zielpunkt, ein Verglimmen des Ichs in sich. Seiner Endlichkeit kann sich das Ich wahrhaft nur entäussern, sofern es sich an das Absolute als an das absolute Subject aufgiebt, das von ihm weiss und sich nicht von ihm in vornehmer Unnahbarkeit zurückhält, vielmehr gerade, weil es in sich frei und unendlich ist, mit ihm zusammenschliesst. Ohne den Ernst des Unterschiedes, wie ohne die Gründlichkeit der Vereinigung durch freies Aufheben des Gegensatzes ist Religion unmöglich. Weil aber dieser Process im Wesen des Geistes liegt, so ist die Religion nicht nur möglich, sondern nothwendig. Sie entspringt nicht nur aus der Bedürftigkeit des Menschen, sondern eben so sehr aus dem absoluten Interesse Gottes, sich im Menschen zu wissen.

Ohne zu denken, würde der Mensch keine Religion haben. Das Thier ist ohne solche, weil es nicht zu denken vermag. Das Denken durchläuft aber die verschiedenen Stufen, welche die Psychologie in ihm nachweist. Der Gedanke Gottes ist unmittelbar als religiöses Gefühl vorhanden, das sich von der Anschauung durch die Vorstellung zum Denken als Denken und in dieser Form von der Abstraction des Verstandes durch die Reflexion zum speculativen Begreifen fortbildet.

Die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes sind

die verschiedenen Weisen, wie sich der Geist zum Gedanken Gottes erhebt. Hegel hat sie in einer besonderen Darstellung, welche dem zweiten Theil seiner Religionsphilosophie angehängt ist, ausführlich durchgenommen. Innerhalb der Encyklopädie hat er in der Einleitung, im Kapitel von der Stellung des Gedankens zur Objectivität, eine Analyse von ihnen gegeben. Gegen die Verachtung, welche die Kant'sche Vernunftkritik gegen diese Beweise hervorgerufen hatte, bemüht sich Hegel, ihre Geltung wieder herzustellen und namentlich die Fehler aufzudecken, welche Kant in der Auffassung und Widerlegung des ontologischen Beweises gemacht hat. Wie man diese Bemühung mit der Vorstellung Hegel's als eines Atheisten oder Pantheisten in Uebereinstimmung bringen kann, ist nicht ersichtlich. Diejenigen Gegner Hegel's, denen es um die Discreditirung seiner Philosophie als einer irreligiösen zu thun war, haben sich daher auch wohl gehütet, auf diese gründliche Arbeit sich einzulassen. Mit einzelnen Stellen aus Hegel's Schriften kann man in's Endlose hin und her streiten, ob er Gott nur als eine Vorstellung des Menschen oder ob er ihn als ein vom Menschen sich unterscheidendes, sich selbst wissendes Subject betrachtet. Der Grund hiervon liegt im Wesen der Religion, die Einigung Gottes und des Menschen zu enthalten. Ohne die Existenz des Absoluten zu wissen, ist Religion unmöglich. Die Gestaltung dieses Wissens fällt in die Freiheit des menschlichen Bewusstseins. Von dieser Seite erscheint daher der Mensch als der Schöpfer Gottes. Er ist es, der sich eine Vorstellung von ihm macht. Wie er sich diese macht, so kann er sich auch eine andere oder er kann sich auch gar keine machen. Dieser Subjectivismus bleibt bei der theoretischen Form des Inhaltes stehen. Wird umgekehrt an demselben die Unendlichkeit, die Absolutheit hervorgehoben, wird der Mensch als accidentell gegen die absolute Substanz gefasst, so erscheint diese als das Wesen, das im Bewusstsein des Menschen sein eigenes Bewusstsein besitzt. Die Substanz ist dann nicht an sich Subject, sondern sie wird es nur in den Subjecten. Wenn diese aber nicht zum Gedanken der Substantialität sich erheben, so wird diese auch nicht in ihrer Absolutheit gedacht. Hierdurch kommt dieser Standpunkt auf den ersten zurück und verträgt sich ganz wohl mit ihm. Wirkliche Religion ist dort so wenig, als hier vorhanden, denn sie fordert in der Einheit Gottes mit dem Menschen eben so sehr den Unterschied beider von einander. Nimmt man nun Stellen

aus Hegel's Schriften, welche jene Einheit beschreiben, so kann man ihn als Pantheisten, nimmt man solche, welche diesen Unterschied accentuiren, so kann man ihn als Atheisten beweisen. Allein nur die Einheit dieser Extreme ist das Richtige.

ad c. Der Cultus.

Er ist die theils theoretische, theils praktische Thätigkeit, durch welche die Religion ihren Begriff realisirt. In jener Hinsicht wird er zum Glauben an die Form, in welcher eine Religion die Idee Gottes für das Bewusstsein vorstellt. Der Cultus versenkt das Denken des Menschen in den Gedanken Gottes. Er hebt denkend sich mit der ganzen Breite seiner endlichen Zustände in diese Vergegenwärtigung des Absoluten, Ewigen, durch sich selbst Bestehenden, sich und ihn Wissenden auf. Dies ist die Sache. Die formellen Beglaubigungen, welche der Glaube für seine Wahrheit in äusserlicher Auctorität, in Erzählung von Wundern u. dgl. beibringt, sind dagegen gleichgültig. Ein Wunder hat keinen religiösen Inhalt. In der Religion kann es aber nur um die Religion zu thun sein. In praktischer Hinsicht nimmt der Cultus je nach dem Standpunkte der Religion sehr mannigfache Formen an, deren Mittelpunkt das Opfer ist. In der Religion des Geistes wird dasselbe zum Opfer des Herzens, d. i. der natürlichen Selbstischkeit der Gesinnung.

Hegel nimmt alle allgemeinen Formen des Cultus durch. Sie führen zur Analyse des Verhältnisses, worin die Religion zum Staate steht. Der Cultus kann mit seinem System der Sittlichkeit noch unmittelbar zusammenfallen; oder er kann dasselbe als ein nur weltliches Thun dem seinigen als einem in besonderen Weihen, Ceremonien, Sacramenten, Reinigungen, Abstinenzen, heiligen entgegengesetzten, oder endlich mit dem Staat dasselbe Princip der Freiheit gemeinsam haben. Dies ist, wie wir schon aus seiner Philosophie der Geschichte wissen, nach ihm nur im protestantischen Staate möglich, der sich von der Kirche unterscheidet, aber mit ihr in der Anerkennung der Denk- und Gewissensfreiheit identisch ist. Die heutigen Franzosen, Italiener und Spanier sind als Katholiken nach Hegel mit dem Begriff, den sie sich vom Staat machen, in Widerspruch und verfallen daher in unaufhörliche Revolution. Als Bürger des Staates sollen sie sich selbst bestimmen und selbst die Gesetze machen helfen, nach denen sie regiert sein wollen. Als Katholiken sollen sie sich den Glau-

bensdecreten und den Befehlen der Kirche mit blinder Obedienz unterwerfen. Nicht ihr Gewissen soll die letzte Entscheidung für ihr Handeln haben, sondern der Befehl des Priesters, der als Beichtvater dasselbe leitet.

Hegel hält es für einen der folgeschwersten Irrthümer unserer Zeit, Staatsverfassungen ohne Rücksicht auf die Religion zu machen, weil erst diese dem Gesetz die höchste absolute Sanction gebe und der Staat der Gesinnung, nicht bloss der formellen Legalität bedürfen. Ich habe jedoch schon früher erinnert, dass dem Staat, der zum Begriff seiner selbst als des Systems der Sittlichkeit gekommen ist, die Religion zwar keineswegs gleichgiltig sein, er also derselben die Freiheit der Existenz gewähren wird, sofern sie sich mit seinen Gesetzen nicht in thatsächlichen Widerspruch setzt, dass er aber sich nur auf die Vernunft stützen kann, da er durch Proclamirung einer Religion als Staatsreligion sofort der Abhängigkeit von einer besondern Confession verfallen würde. Welche Confession sollte z. B. die Nordamerikanische Union als Staatskirche fixiren? Sie zählt Katholiken, Protestanten, Juden, Sectirer aller Art, Mormonen und Heiden zu ihren Bürgern, die alle nach derselben Verfassung regiert werden. Wo wäre denn jetzt der Staat, der sich einen protestantischen nennen könnte? In England, Preussen, Baden, Württemberg, Sachsen macht der protestantische Glaube ein bedeutendes Element aus, allein es überwiegt nur das katholische, das nicht weniger vorhanden ist. Nur Holland, Schweden und Dänemark sind bis jetzt noch rein protestantische Staaten. In Sachsen, der Wiege der deutschen Reformation, ist das Fürstenhaus katholisch. England zählt nicht nur viele katholische Familien in seiner Aristokratie, sondern es schliesst vor Allem auch das katholische Irland in sich. In der Schweiz sind die vornehmsten Cantone protestantisch, aber viele Cantone sind auch katholisch. Sobald die Europäer mit einem nichtchristlichen Staat in Verbindung treten, ist die erste Forderung, welche sie zu machen pflegen, die der Toleranz der christlichen Religion. Es wird dann sogleich die Pflicht der Humanität geltend gemacht, während man sie bei sich zu Hause oft mit Füssen tritt.

2. Die bestimmte Religion.

So nennt Hegel die Entwicklung der Religion in ihrer geschichtlichen Besonderung. Er leitet jeden Standpunkt

a priori aus dem Begriff der Religion ab. Dies nennt er die metaphysische Begründung der Stufe. Sodann zeigt er ihre empirische Existenz in einer bestimmten, historisch gewordenen Religion auf. Es ist dasselbe Verfahren, das wir bei ihm in der Naturphilosophie getroffen haben. Es erhellt daraus für den Sprachgebrauch Hegel's, dass er den Ausdruck: metaphysisch sehr wohl von dem des Logischen unterscheidet, obwohl er die Metaphysik in die Logik aufgenommen hat. Wo es auf die Bestimmung des absoluten Inhalts ankommt, sagt er metaphysisch, wo es sich um die Form des Begriffs handelt, logisch, d. h. Sein und Denken treten aus ihrer Identität im Begriff immer wieder auch als die ihm immanenten Momente hervor. In der Beschreibung der geschichtlichen Gestalt einer Stufe der Religion unterscheidet Hegel stets die theoretische Seite der Vorstellung des Göttlichen und die praktische der Beziehung auf dieselbe, den Cultus.

Die bestimmte Religion ist nun: a) die Naturreligion; b) die der geistigen Individualität. In jener arbeitet der Geist daran, sich als Subject von der Natur zu unterscheiden; in dieser fängt er schon mit dem Bewusstsein seiner subjectiven Freiheit an.

ad a. Die Naturreligion.

Sie ist α) die unmittelbare Religion, die wir bei allen sogenannten wilden Völkern als die Religion der Zauberei antreffen. Hegel statuirt keine Vollkommenheit der Religion für ihren Anfang, sondern erblickt in der Zauberei die rohe Form, in welcher der Geist zuerst seine Superiorität über die Natur äussert. Für uns ist die Zauberei Aberglaube, allein für den Menschen, der noch nicht weiss, dass er Geist ist, macht sie die Form aus, in welcher er sich als Macht über die Natur erhebt. Der Zauberer bestimmt ganz subjectiv durch sein blosses Wollen, durch das einfache Aussprechen desselben, oder auch indirekt durch Zuhülfenahme besonderer Mittel, die Natur. Er setzt der Gewalt derselben die Gewalt seiner Freiheit entgegen.

β) Aus dieser noch instinctiven Identität tritt der religiöse Geist in die Entzweiung des Bewusstseins ein, worin er sich als Subject einerseits von dem Absoluten als der totalen Substanz unterscheidet, anderseits aber sich gegen sie als ein verschwindendes Accidenz weiss. Dies geschieht erstens in der Religion des Maasses; zweitens in der der Phantasie; drittens in der des Insichseins. Die erste ist die Chinesische; die

zweite die Indische; die dritte die Buddhistische. Die Chinesische, in welcher sich der Geist aus der Natürlichkeit des Begehrens zur Stille und Besonnenheit des Gemüths sammelt, kämpft gegen alles Unmaass als die Quelle alles Uebels. Die Indische fällt in die Maasslosigkeit und die Buddhistische macht offenbar, dass das Nichtsein die Wahrheit alles empirischen Seins ist. Krankheit, Altern oder Tod sind allem Lebendigen gemeinsam. Besser daher ist, gar nicht geboren werden. Hegel nennt die absolute Abstraction des Buddhismus von aller Erscheinung das Insichsein, aber dies Insichsein ist die Versenkung des Gemüths in die Selbstertödtung aller Lebendigkeit, nicht nur der natürlichen, sondern auch der geistigen.

γ) Aus diesem Nihilismus der absoluten Resignation tritt der Geist in der Religion heraus, welche den Uebergang zur Freiheit macht. Sie nimmt den Kampf gegen die Negation in affirmativer Weise auf: erstens als die Religion des Guten oder des Lichts; zweitens als die des Schmerzes; drittens als die des Räthsels. Die erstere ist die Persische; die zweite die der Vorderasiaten; die dritte die der Aegyptier. In der ersteren hat das Gute das Böse ausser sich. Dem Ormuz steht Ahriman als sein schlechthin Anderes gegenüber. Der Kampf zwischen ihnen wälzt sich in's Endlose fort, obschon, der Vorstellung nach, das Gute über das Böse, das Licht über die Finsterniss, siegen soll. Im Adonisdienst der Vorderasiaten wird schon eine positive Ueberwindung des Negativen des Todes angeschaut. Die Aegyptische Religion entwickelt den Verlauf der Einheit, Entzweiung und Versöhnung bereits zur Totalität seiner Momente. Osiris wird von Typhon zerrissen, aber Isis sammelt die Glieder ihres Gatten und er ersteht verjüngt zu neuem Leben. Daher ist auch der Glaube der Unsterblichkeit für die Aegyptier charakteristisch. Sie dringen bis dicht an den Begriff des Geistes, aber dann verhüllt er sich ihnen wieder zum absoluten Räthsel. Die verschleierte Isis im Tempel zu Sais sagte, dass die Frucht ihres Leibes Helios sei. Diese Sonne des Selbstbewusstseins ging aber noch nicht den Aegyptiern, sondern erst den Juden und Griechen auf. Jene Isis sagte auch schon, wie Jehovah: ich bin, die da war, und sein wird; aber sie fasste sich noch nicht als das absolute, gegen die Natur freie Subject, sondern blieb noch in der Natur stehen.

ad b. Die Religion der geistigen Individualität.

Der Geist erfasst sich als frei in sich, als Subjectivität, aber noch in particulärer Form, d. h. erst als Individualität. Er setzt sich erstens als den Einen Gott, welcher der Welt transcendent ist; zweitens als die Vielheit schöner und relativ seliger Götter, welche die Einheit ausser sich in der Nothwendigkeit des Schicksals haben, dem auch sie sich beugen müssen; drittens in der Einheit des Staatszweckes, welche sich die gesammte reale Welt unterwirft, und selber zum Fatum der Völker und Götter wird, die sie in ihren Dienst zwingt. Die erste dieser Religionen ist die Jüdische, die zweite die Griechische, die dritte die Römische. Die Erstere ist die Religion der Erhabenheit, weil ihr Gott die Natur erschafft und ihrer Macht, als einer nur von ihm gesetzten, durch das Wunder Gewalt anthun kann. Aber dieser Gott ist in *concreto* zugleich nur ein individueller, denn er ist der Nationalgott des Volkes, das er sich zu seinem Dienst gewählt hat. Die Natur ist zwar durch ihn entgöttert, aber da sie als ein Werk seines Beliebens gilt, erscheint sie dem Menschen auch noch als eine ihm fremde Macht, durch deren Berührung und Genuss er sich verunreinigen kann. Die Griechische Religion hebt die Abstraction der Jüdischen auf. Sie versöhnt den Geist mit der Natur durch die Kunst. Sie wird zur Religion der Schönheit. Die schönen Götter erscheinen in menschlicher Gestalt und der Mensch fühlt sich in der Natur heimisch. Die vielen Götter machen jedoch kein System aus. Die substantielle Einheit zersplittert sich in ihnen. Als Einheit tritt sie ihnen in der gestaltlosen Form des Schicksals gegenüber, dessen traurige Nothwendigkeit grundlos über Götter und Menschen herrscht; weshalb die Menschen durch Orakel, Tempelschlaf u. s. w. zu erkunden suchen, was einst geschehen wird. Die Poesie dieser schönen, aber beschränkten und nur halbfreien Welt muss daher der Poesie des Verstandes weichen, der im Staate den absoluten Zweck realisirt, für welchen die Natur, die Götter und Völker nur das Mittel hergeben. Die Römische Religion ist die einer kalten und seelenlosen Individualität, die in ihrer Hab- und Herrschsucht keine Grenzen kennt. Sie schleppt die Palladien anderer Religionen nach Rom, um sie eben zu besitzen. Der Römische Kaiser war auch der Träger der göttlichen Subjectivität. Er sollte allwissend und allmächtig sein; er wird als Gott

verehrt und er ist doch nur ein gewöhnlicher Mensch, den man gelegentlich, wenn man seiner müde ist, mordet. Die Vergottung der Menschen hat in der Apotheose des Römischen Kaisers die Spitze ihrer Carricatur erreicht.

3. Die absolute Religion.

Die Negation der geistigen Individualität ist der Begriff der in sich freien, allgemeinen Subjectivität, d. h. der Begriff des Geistes schlechthin. Dies ist der Standpunkt der Religion der Wahrheit und Freiheit. In dieser Einheit des absoluten Inhalts mit der absoluten Form ist die Religion die absolute oder, als empirische Erscheinung, die christliche. Alle früheren Religionen gehen in sie zurück. Sie ist es, welche Hegel in der Encyklopädie unter dem Namen der geoffenbarten beschreibt. An den Anfang der Religionsphilosophie hat er, wie wir sahen, den allgemeinen Begriff Gottes gestellt. Hier, am Ende der Religionsphilosophie, eröffnet er die Entwicklung der absoluten Religion mit dem metaphysischen Begriff der Idee Gottes auf dieser höchsten und letzten Stufe. Es ist der Begriff des absoluten Geistes. Hierauf geht er die Formen der Vorstellung durch, in denen der christliche Glaube diesen Begriff darstellt. Die Vorstellung muss, ihrem Wesen nach, den Inhalt in verschiedene Momente auseinanderfallen lassen, die an und für sich Eins ist. Der Glaube stellt sich den absoluten Geist als Vater, Sohn und heiligen Geist vor; es sollen dies drei gegen einander verschiedene Personen sein. Sodann aber nimmt sie diese Unterschiede in die absolute Einheit zurück. Der Substanz nach sollen die drei Personen Eins sein. So entsteht die Vorstellung der Dreieinigkeit.

Hegel führt die theoretische Seite der christlichen Religion sehr weitläufig in dem Unterschied eines Reiches des Vaters, Sohnes und Geistes aus. Er ist insofern nicht nur christlich orthodox, sondern er behauptet auch, es zu sein. Er schämt sich des Christenthums nicht. Wenn heutzutage Jemand als Philosoph debütiren will, so ist das Erste, dass er sich nicht nur vom Christenthum, sondern auch von der Religion als einem durch die Naturwissenschaft und durch die Bildung längst überwundenen Standpunkt lossagen muss. So weit war man zu Hegels Zeit noch nicht gekommen. Hegel meinte sogar, der Vorwurf des Atheismus sei immer seltner geworden. Er hatte sich nur gegen den Vorwurf des Pantheismus zu wehren. Er bemitleidet jedoch schon seine Epoche, weil

sie vermeinte, den Glauben an Gott im Cultus hervorbringen zu müssen, während nach ihm der Cultus die Existenz dieses Glaubens voraussetzt. Unglückliche Zeit, ruft er aus, der man immer erst vorsagen muss, dass ein Gott sei! Seitdem ist der Atheismus bei uns Deutschen zur Herrschaft gelangt. Von keinem unsrer grossen Philosophen können wir behaupten, dass er Atheist gewesen sei; weder von Leibnitz und Kant, noch von Fichte und Schelling, noch von Krause und Herbart, noch von Baader und Hegel. Nur von Schopenhauer, der daher auch, obwohl er ein Gegner des Materialismus, ein Liebling der Masse geworden ist. Als Philosoph hat aber Hegel bei der Form der Vorstellung, obwohl er ihren Inhalt als wahr anerkennt, nicht stehen bleiben können, also von dem was der Glaube Vater, Sohn und Geist nennt, eine philosophische, logisch und psychologisch gereinigte, begriffliche Interpretation geben müssen. Weil nothwendiger Weise diese die Formen der Phantasie, in denen der Glaube sich bewegt, aufheben muss, so ist daraus das Urtheil entstanden, dass Hegel eine Uebereinstimmung mit dem Christenthum nun erheuchte, denn er verstehe etwas ganz Anderes darunter, als der schlichte kirchliche Glaube.

Daran, dass Hegel mit Bewusstsein dem Begriff der absoluten Religion einen Sinn untergeschoben habe, den er selber nicht für die Wahrheit des christlichen Glaubens gehalten hätte, ist nun keinenfalls zu denken. Er war ein Mann, der den Muth seiner Ueberzeugung hatte. Er sprach dieselbe offen und ehrlich aus. Aber als Philosoph konnte er nicht bei der Form der Vorstellung des Glaubens stehen bleiben, und die Form des Gedankens, in welche er sie auflösen musste, lässt daher den Inhalt anders erscheinen, als der Katechismus sie darbietet. Er hat in dem ersten Capitel, womit er die Darstellung der absoluten Religion eröffnet, den metaphysischen Begriff der Idee Gottes, und in dem zweiten, worin er die Eintheilung desselben durchnimmt, das Verhältniss der Form der Vorstellung zu der des Gedankens selber erörtert. Und hier ist es, wo sich der Sitz des Widerspruchs findet, den man ihm zuschreibt. Die Hauptsache lässt sich in folgenden Bestimmungen zusammenfassen.

a) Unter Gott dem Vater versteht Hegel den Geist, wie er nur erst der Denkende ist. In der Allgemeinheit und Nothwendigkeit des reinen Gedankens ist Gott raumlos, ewig, nur in ideeller Offenbarung für sich. Sohn kann man in dieser Idealität der Existenz nur die Gegen-

ständlichkeit nennen, welche das Denken im gedachten Gedanken für sich hat. So ist er der Logos, dessen Begriff als logische Idee den ersten Theil des Systems ausmacht.

b) Unter Gott dem Sohn versteht Hegel die reale Manifestation Gottes durch Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes. In ihnen kommt, was sein Wesen ist, zur Erscheinung, die als solche von ihm unterschieden, ein gegen ihn Anderes ist. Im Bösen geht der endliche Geist absolut in sich. Er trennt sich von seinem Wesen und entzweit sich mit Gott. Diese Entzweiung wird aber durch die Freiheit, welche sie hervorbringt, wieder aufgehoben. Die menschliche Natur ist an sich mit der göttlichen Eines. Unmittelbar ist der endliche Geist nicht, was er seinem Begriffe nach sein soll. Er ist, wie das Christenthum sich ausdrückt, von Natur böse. Die Natur als solche ist nicht böse und der Mensch ist unmittelbar auch nicht böse in dem Sinn eines selbstbewussten Widerspruchs mit dem Guten. Aber die unmittelbare Freiheit des Geistes ist noch keine wirkliche, erst eine mögliche und insofern Unfreiheit, die aufgehoben und durch die Erkenntniss des Unterschiedes von Gut und Böse hindurch gehen muss. Nur als eine vom Geist wiedergeborene entspricht die Natur dem Begriff der Freiheit. Das, was der Mensch sein soll, kommt ihm in der Anschauung und Vorstellung desjenigen Menschen entgegen, dessen Selbstbewusstsein die Einheit des absoluten Geistes mit dem menschlichen zum Inhalt hat. Dieser Mensch, der Gottmensch, ist Christus gewesen. Hegel legt den höchsten Nachdruck darauf, dass, was die Wahrheit des Geistes, in einem empirischen Individuum, in Jesus von Nazareth zur Realität der Erscheinung gelangt ist. Die Offenbarung Gottes als des Geistes wird durch Christus vermittelt, der Gott als sich, sich als Gott weiss. Alle Entzweiung zwischen dem Endlichen und Unendlichen, zwischen dem Bösen und Guten, zwischen dem Menschen und Gott ist dadurch zur absoluten Versöhnung aufgehoben. Aber der Einzigkeit der Erscheinung des Gottmenschen haftet noch die Beschränktheit der sinnlichen Form an, die, so nothwendig sie auch ist, durch den Tod Christi aufgehoben wird. In der Erinnerung erscheint er nach seiner wesentlichen Allgemeinheit, mit welcher jedes menschliche Selbstbewusstsein sich als mit demjenigen vereinigen kann, worin es die absolute Realität seines Begriffs findet. Für die Vorstellung des Glaubens fällt die Anschauung dieser Gestalt theils in die Vergangenheit, theils in die Zukunft, sofern

er sich eine auch äusserliche Rückkehr Christi vorstellt. Die Auferstehung und Wiederkunft Christi ist aber, vom philosophischen Standpunkte aus, nicht sinnlich, sondern geistig zu fassen. Die Phantasie der Form des Glaubens lässt, was der Sache nach ewige Gegenwart, in die Momente der Zeit, in Vergangenheit und Zukunft, auseinanderfallen.

c) Wenn man nun die erste Sphäre die des Vaters, die zweite die des Sohnes nennen kann, so ist das Resultat, welches durch Christus für die Menschheit vermittelt ist, die Sphäre des heiligen Geistes, der in seiner Gemeinde wohnt. In ihr gelangt die Totalität des Begriffs auch zur Totalität der Realität. Die Einzelnen in der Gemeinde sind Glieder derselben. Durch alle pulsirt das nämliche Bewusstsein, in der Wahrheit und Freiheit des göttlichen Geistes Eines zu sein sowohl mit Gott als mit den Menschen und mit der Natur, denn auch diese ist durch die Menschwerdung Gottes ganz und gar in die seinige aufgenommen, anerkannt und zum Organ des heiligen Geistes erhoben und verklärt.

So viel zur Erläuterung dessen, was Hegel die geoffenbarte Religion nennt. Sie ist die Religion schlechthin, weil sie die Religion selber zum Inhalt hat. Alle Einseitigkeiten der ihr dem Begriff wie der Geschichte nach vorausgehenden Religionen, wie sie bald die Natur, bald den Staat, bald die Kunst betreffen, sind in ihr aufgehoben. Es kann keine andere, keine neue Religion mehr geben. Nur das Bewusstsein über diesen Glauben ist der Vervollkommnung fähig, die insofern auch für seine Verwirklichung productiv ist, als sie je länger je mehr allen Wahn und Aberglauben, d. h. die Reproduction früherer, schon überwundener Standpunkte, vernichten muss. Es giebt z. B. viele Christen, die noch an Zauberei glauben. Dies ist in der That nichts Anderes, als ein Rückfall aus der höchsten Stufe der Religion auf die niedrigste. Der religiöse Glaube ist an sich schon Wissen der Wahrheit, aber theils in der Form der Vorstellung, welche die Nothwendigkeit als ein zufälliges Geschehen erscheinen lässt, theils noch mit der Auctorität der kirchlichen Bevormundung behaftet. Die Kritik des Verstandes richtet sich unausbleiblich gegen diese letztere und spaltet das Bewusstsein der Gemeinde in ein naiv gläubiges und in ein aufgeklärtes, das zuletzt nur den Glauben an die Möglichkeit eines höchsten Wesens und die Verwandlung des Cultus in ein moralisches Betragen übrig lässt.

§. 572.

III. Die Philosophie.

Die Idee der Religion ist im Vorigen von mir so dargestellt worden, wie Hegel sie sich gedacht hat. Eine kritische Beleuchtung derselben wäre hier nicht am Ort. Ich beschränke mich daher auf die Bemerkung, dass für die Entwicklung der geschichtlichen Seite der Religion seit Hegel's Tode ein neues, sehr umfangreiches Material aufgespeichert ist, wodurch namentlich die Aegyptische Religion für uns eine ganz andere Gestalt gewonnen hat, als sie in der Griechisch gefärbten Auffassung zeigt, welcher Hegel sich noch vorzüglich anschloss; ferner, dass die Stellung, welche er der Jüdischen Religion vor der Griechischen gegeben hat, vielerlei Bedenken gegen sich zulässt, denn aus der Griechischen ist zwar ein Sokrates und ein Apollonius von Tyana, aber kein Jesus von Nazareth hervorgegangen. Dieser, der Stifter der Weltreligion, ist ein Jude. Der Uebergang, den Hegel vom Römischen Kaiserreich zum Christenthum zu machen pflegt, betrifft nur das negative Moment der absoluten Entsittlichung der damaligen Welt; das positive, die Ueberwindung derselben, fällt in das Jüdische Volk.

Von der Religion geht Hegel zur Philosophie als zu dem Abschluss des Systems über. Dies Kapitel ist aber, wie man sieht, nichts als die Angabe des Begriffs der speculativen Wissenschaft. Von dieser selber kommt weiter nichts vor. Der Grund liegt darin, dass aller Inhalt schon zuvor dagewesen ist. Alle besondern Wissenschaften sind absolvirt. Vom Begriff des noch inhaltlosen, leeren Seins ist das Erkennen bis zum Begriff des Absoluten als des absoluten Geistes vorgeschritten. Ueber diesen Begriff geht es nicht hinaus. Der Geist hat in ihm sich selbst der Wahrheit nach erreicht. Der einzige Fortschritt, der noch übrig bleibt, ist die wissenschaftliche Erkenntniss dieses Standpunktes. Die christliche Religion macht den Menschen zwar offenbar, dass er das Absolute in nichts Anderem, als im Geist und in der Wahrheit zu suchen hat. Aber die Form, in welcher die Menschheit diesen absoluten Inhalt besitzt, hat noch den Mangel, eine historisch gegebene, durch Auctorität vermittelte, mit äusserlichen Umständen ihrer Entstehung verknüpfte zu sein. Die Gewissheit des Glaubens kann dem religiösen Menschen genügen, aber der denkende Mensch wird nicht ablassen können, zu fragen, ob das, was er glaubt, an und für sich wahr ist?

Er wird erkennen wollen, warum der Begriff, den Christus von Gott und vom Menschen, sowie von ihrem Verhältniss zu einander manifestirt und in seinem eigenen Leben auf adäquate Weise realisirt hat, der schlechthin wahre sein soll. So lange ihm die Einsicht in die innere Nothwendigkeit dieses Begriffs fehlt, ist er gegen sie noch relativ unfrei. Christus selber sagt: Erkennt die Wahrheit; sie wird Euch frei machen. Es hilft daher nichts, den Menschen zu sagen, sie möchten doch auf dem Standpunkt des Glaubens stehen bleiben und sich das Glück desselben nicht durch Zweifel verkümmern. Solche Mahnungen und Beschwichtigungen verschlagen nichts gegen den Drang des Geistes. Hegel protestirt überall gegen die falsche Demuth, welche es als unfromme Vermessenheit schilt, das Absolute begreifen zu wollen. Das Denken ist einmal das Wesen des Menschen. Was ich nicht zu denken vermag, ist für mich nur erst eine brutale Thatsache. Nur wenn ich sie denkend durchdringe, bin ich in ihrem Gedanken bei mir selber als ein vernünftiges Subject. Um die Religion begreifen zu können, ist nichts weniger erforderlich, als den Begriff der Vernunft, der Natur, des Geistes, der Sittlichkeit, der Kunst und Wissenschaft zu haben. Die Philosophie, als die absolute Form des Wissens, hat daher bei allen Völkern, die zu ihr gelangt sind, ein nothwendiges Verhältniss zur Religion. Sie erscheint einerseits als negative Kritik der Phantasiegestalt der Religion, andererseits als positive Reconstruction des Inhalts des Glaubens nach seinen vernünftigen Elementen. Xenophanes z. B. polemisirte gegen den Griechischen Polytheismus; die Neuplatoniker construirten die Vielheit der Götter in der Einheit.

Der concrete Inhalt dieses letzten Kapitels des Hegel'schen Systems ist die Geschichte der Philosophie. Wie er in den Begriff der Kunst und der Religion die geschichtliche Entwicklung derselben als das Moment der Realität der Idee aufgenommen hat, so besitzt auch die Philosophie an ihrer Geschichte ihre Realität. Soll aber die Erinnerung derselben in den Kreis der systematischen Gliederung der Wissenschaft eintreten, so kann dies nur in einer philosophischen Weise geschehen. Eine blosse Erzählung vom Leben der Philosophen, eine nur äusserliche Angabe ihrer Meinungen, eine sogenannte unparteiische Objectivität der Thatsachen, welche sich des Urtheils über den Werth derselben enthält, kann hier nicht genügen. Nur als begriffene Geschichte kann die Philosophie als letztes Resultat der Wissenschaft ihren Schluss

ausmachen. Dieses hat Hegel in den drei Bänden seiner Geschichte der Philosophie, die von Professor Michelet herausgegeben sind, zu leisten versucht. Die Einleitung zu ihr spricht sich ausführlich und deutlich über die Bedeutung eines solchen Unternehmens aus. Die Thatsachen, um welche es sich in dieser Geschichte handelt, sind eben Gedanken. Es muss also der Gedanke einer Philosophie in derjenigen Originalität gedacht werden, in welcher er ursprünglich geäussert ist. Sie macht zugleich seine Beschränktheit aus. Die Beurtheilung seines Gehalts, wie seiner Form darf an ihn nicht bloss als eine subjective Kritik herantreten, die in endloser Tautologie immer denselben Maassstab als einen fertigen an die Thatsachen legt, sondern die Kritik muss in dem Zusammenhang gesucht werden, welchen die Philosophien durch sich selbst mit einander haben. Als für sich einseitige Gestalten des absoluten Wissens bringen sie selbst durch ihre Consequenzen ihre Kritik hervor. Dies ist es, was Hegel den immanenten Fortschritt der philosophischen Erkenntniss nennt. Es ist nicht bloss der Philosoph als dieses Individuum, das sich diese Gedanken von der Welt macht, sondern in der Philosophie ist es der Geist eines Volkes, der Geist einer Zeit, der sich darin zum Bewusstsein kommt. Wenn der Geist einen Ruck macht, sagt Hegel, so sind wir Philosophen auch dabei. Die wahrhafte Philosophie ist nicht das Brüten eines grüblerischen Stubenhockers, sondern sie ist das höchste Culturproduct einer Epoche. Aus dem Geist einer Zeit bilden sich die Philosophen hervor und suchen das Wesen desselben in der Form des Gedankens zu erfassen. In den verschiedenen Philosophien ist es immer die Philosophie, die sich zu verwirklichen strebt, gerade wie der Staat sich in den Staaten, die Kunst in den Kunstwerken, die Religion in den Religionen realisirt. Die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie ist daher nicht nur ein Bemühen um die Kenntnissnahme der Ansichten, welche frühere Menschen sich zufällig von Gott und Welt gemacht haben, sondern eine Beschäftigung mit der Philosophie selber.

Es lag nun, wie es scheint, sehr nahe, dass Hegel die Geschichte der Philosophie in Uebereinstimmung mit dem Gange der Weltgeschichte als Orientalische, antike und christlich Germanische aufgefasst hätte. Dies ist aber nicht der Fall, gerade wie er auch die Geschichte der Religion nicht von diesem Gesichtspunkte aus behandelt. Dies ist ihm nun von der Seite her hoch anzurechnen,

dass er darin seine Unabhängigkeit von einem im Voraus fixirten Schema kund giebt, das so leicht zu einem Formalismus und zu einem Zwang gegen die Thatsachen verführt. Von der andern Seite ist es jedoch unleugbar ein Mangel, denn nach seiner eigenen Auffassung der Geschichte wie der Philosophie muss diese mit dem Gange der Weltgeschichte zusammenfallen. Es erklärt sich dies daraus, dass er eher eine Geschichte der Philosophie, die er schon in Jena erarbeitete, als eine Philosophie der Geschichte hatte, die er erst in Berlin abfasste. Wir sehen ihn sehr natürlich auf den verschiedenen Gebieten mit dem Standpunkt verwickelt, den sie ihm empirisch entgegenbrachten. So war z. B. in seiner Jugend von Orientalischer Philosophie erst wenig bekannt. Er behauptet daher, dass die Philosophie erst mit den Griechen anfange, weil diese erst freie politische Verfassungen gehabt hätten. Als nun während seines Lebens immer mehr von der Orientalischen Philosophie bekannt wurde, konnte er nicht umhin, derselben doch einige Rücksicht zu schenken. Lao-tseu, Kongfu-tseu, Meng-tseu u. s. w. bei den Chinesen sind doch einmal Philosophen gewesen. Sie waren weder Priester, noch Künstler, noch Krieger, sondern sie waren denkende Männer, welche das Wesen der Dinge zu erforschen suchten. Eben so wenig können wir den Indern absprechen, eine Philosophie zu besitzen, wenn sich dieselbe auch sehr eng an ihre Religion anschliesst. Die Systeme der Inder stimmen entweder mit der Dogmatik der Brahmanischen Kirche überein, oder fallen als häretische von derselben ab. Die letzteren beweisen also, dass der Gedanke sich von den Fesseln der Scholastik zu befreien sucht. Die Unvollkommenheit der Chinesischen und Indischen Philosophie ist kein Grund, sie aus der Geschichte der Philosophie auszuschliessen. An unvollkommener, schlechter Philosophie hat es auch in der antiken nicht gefehlt. Hegel selber pflegt z. B. Cicero und Seneca zu den schlechten Philosophen zu rechnen.

Hegel's Eintheilung der Geschichte der Philosophie.

Da nach Hegel der Orient eigentlich noch ohne Philosophie sein soll, so bleibt nur die Griechische und die christlich Germanische übrig.

1. Die Griechische Philosophie.

Ihr Gegenstand ist der Begriff der Idee. Sie zerfällt ganz unbefangen objectiv zu bestimmen; die zweite geht

in drei Perioden. Die erste sucht den Begriff der Idee von dem Subject aus, welches sich die Idee zum Gegenstande macht; die dritte vom Begriff der Idee als absoluter Totalität.

a) Die objective Bestimmung des Begriffs der Idee. Sie fängt bei der Jonischen Philosophie damit an, den Begriff des Absoluten in der Form einer physischen Realität, als Wasser, Luft u. dgl. zu fassen. Die Pythagoreer erheben sich schon zur Abstraction der Zahl als des absoluten Princips. Die Eleaten reinigen den Gedanken von aller Sinnlichkeit und erreichen die absolute Abstraction des Begriffs des Seins schlechthin, mit welchem das Denken identisch ist. Das Werden, welches sie als ein unmögliches zu einer Täuschung herabsetzen, wird von Heraklit als die wahrhaftere Definition des Seins selber geltend gemacht. Empedokles, Leukippos und Demokritos vervollständigen den Begriff des realen Processes. Die beiden letzteren erfinden die Hypothese der Atome, die im Leeren sich in steter Bewegung befinden. Aus dieser Mechanik geht Anaxagoras zum Begriff des Verstandes fort, der, unvermischt mit der sinnlichen Realität, die weltbildenden Elemente, die er Homoiomerien nannte, zum Kosmos ordnet. Mit ihm fängt die wahrhafte Philosophie an.

Zunächst aber muss das Denken sich mit seinem eigenen Begriff vertraut machen. Dies geschieht durch die Sophisten, die alles Gegenständliche mit dem subjectiven Verstande angreifen. Gegen die negativen Consequenzen ihres Verfahrens wendet sich Sokrates theils mit demselben Princip, um die sophistische Logik durch gesunde Dialektik zu widerlegen, theils um gegen die Unbestimmtheit der hin und her reflektirenden Subjectivität den Begriff des Guten als den des absoluten Zweckes durchzusetzen. Die Sokratiker particularisiren diesen Begriff, die Megariker durch den Gedanken der Einheit, die Cyniker durch den der Bedürfnisslosigkeit, die Cyrenaiker durch den des Genusses. Aus solchen Einseitigkeiten geht Platon wieder zum allgemeinen Begriff des Schönen und Guten als der absoluten Wahrheit zurück und sein Schüler, Aristoteles, giebt dem Begriff der Idee eine Ausführung, welche die Philosophie in eine Vielheit besonderer Wissenschaften auseinanderlegt, wie sie noch jetzt dem Princip nach als durch ihn bestimmt existiren.

b) Von der einfachen elementaren Form der Jonier war also die Philosophie bis zum vollständigen Begriff der Idee als Dialektik, Physik und Ethik gekommen. Die Ge-

wissheit aber des Begriffs der Idee als der Wahrheit, die subjective Seite des Erkennens, brachte den Stoicismus, Epikurcismus und Skepticismus hervor. Die beiden ersteren waren Dogmatismus, weil sie von einem positiven Princip ausgehen, der Stoicismus von dem Begriff des Denkens als der schlechthin sich selbst bestimmenden idealen Thätigkeit; der Epikureismus von dem Begriff der Empfindung, durch welche unserm Bewusstsein aller Inhalt vermittelt wird. Gegen den Dualismus dieser beiden Schulen richtete sich der Skepticismus, indem er den Widerspruch festhielt; der sich theils aus den Kategorien des Denkens selber, theils aus der Mannigfaltigkeit der Erfahrung ergebe, weshalb absolute Gewissheit unmöglich sei.

c) So schien die Philosophie mit einem absoluten Bankerott zu endigen. Aber ähnlich, wie Plato und Aristoteles sich über die Beschränktheit der Sokratischen Schulen, erhob sich der Neuplatonismus als die Vereinigung der Platonischen Philosophie mit der Aristotelischen über den Kampf des Dogmatismus mit den Skepticismus zu dem Begriff der absoluten Einheit der Idee, die sich in der Welt der Erscheinung realisirt, jedoch von dieser Manifestation wieder in sich als dem unbewegt bewegenden Grund von Allem zurückkehrt. Plotinos, Jamblichos und Proklos vollenden den antiken Begriff der Idee als der Einheit des allgemeinen Begriffs und der Realität in einem abstracten System.

2. Die christlich Germanische Philosophie.

Ihr Gegenstand ist der Begriff der Idee als des Begriffs des Geistes.

Sie zerfällt in zwei Perioden:

a) in die des Mittelalters;
b) in die der neueren Zeit.

a) Das Mittelalter.

Hegel unterscheidet darin erstens die Arabische Philosophie, zweitens die scholastische, drittens die zur Zeit der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Diese ganze Periode ist von Hegel nur sehr unvollkommen skizzirt. Während er in der Griechischen Philosophie die immanente Bewegung des Begriffs in seiner Consequenz von Stufe zu Stufe bis zu dem Riesenbau des Proklos verfolgt, wirft er sich hier mit einer gewissen Unruhe umher, berührt alle hervorstechenden Momente, lässt aber einen tieferen Zusammenhang vermissen. Es wird ihm erst wieder wohl, als die Reformation durch das

Princip der Denk- und Gewissensfreiheit auch die Wissenschaft von der Bevormundung durch die Kirche emancipirt. Da aber der Protestantismus zunächst selbst wieder in eine neue Scholastik zurückfiel, so meint Hegel, dass der wirkliche Anfang der neueren Philosophie erst mit der Zeit des dreissigjährigen Krieges zu setzen sei. Er will daher mit Descartes beginnen, handelt jedoch Baco von Verulam und Jacob Böhme noch als seine Vorläufer ab. Als unterscheidende Wendepunkte der modernen Philosophie setzt er erstens die Verstandesmetaphysik, wie sie von Descartes, Malebranche und Spinoza ausgeht; zweitens den Empirismus, wie er einerseits durch Locke, Berkeley und Hume, andererseits durch Condillac, Helvetius, Robinet und Holbach ausgebildet wird; drittens den Idealismus, wie Kant ihn auf den Begriff des Bewusstseins begründet. Kant knüpft theils an die Leibnitz'sche, durch Wolff popularisirte Verstandesmetaphysik, theils an die empirische Psychologie der Engländer und Franzosen an, stellt aber durch den Begriff des Ichs ein neues Princip auf, welches die Deutsche Philosophie durch Fichte und Schelling zum Begriff des Geistes selber fortentwickelt hat.

Auch dieser Theil seiner Geschichte der Philosophie ist nur in rohen Grundstrichen vorhanden. Zwischen diesen unfertigen Bildnissen der Philosophie und zwischen der vollständigen und schönen Darstellung Plato's in der Griechischen Philosophie ist gar kein Vergleich zu ziehen. Michelet, Feuerbach, Schaller, Erdmann und Kuno Fischer haben daher diesen Theil zu vervollkommnen gesucht, indem sie von verschiedenen Seiten her die Geschichte der Philosophie seit dem siebzehnten Jahrhundert oder wenigstens seit Kant zu schreiben bemüht waren.

So viel aber auch über Geschichte der Philosophie bei uns studirt und geschrieben wird, so kann es doch in Verwunderung setzen, wie wenig die Philosophie selber Früchte daraus zu gewinnen scheint, wenn man sieht, dass gar keine Resultate fest zu stehen scheinen. Man streitet z. B. wieder, ob ausser unserm Vorstellen, unabhängig von unserm Bewusstsein, Erscheinungen existiren. Für mich, diesen einzelnen Geist, ist das Reale ausser mir allerdings nur insofern da, als ich es mir zum Gegenstande mache. Ohne mein subjectives Verhalten wird das Reale nicht Object für mich. Ich muss insofern das Object für mich hervorbringen. Das ist ganz richtig. Wenn wir aber lesen, dass die Welt an sich aufhören soll, sobald ich sie mir vorzustellen aufhöre, so möchte man verzweifeln, denn

die ganze Arbeit der neueren Philosophie wird damit wieder in Frage gestellt. Ob ich mir den Montblanc vorstelle oder nicht, ist ihm ganz gleichgiltig. Er ist da. Mein Vorstellen erschafft ihn so wenig, als es ihn vernichtet. Für mich freilich ist er nur da, sofern ich ihn mir vorstelle, und für mich verschwindet er, sobald ich diese Vorstellung fallen lasse. Umgekehrt sind wir wieder ganz in die Sinnlichkeit verloren. Es soll Alles von Aussen an uns kommen. Alles Denken soll nur ein physiologischer Process sein. Freiheit als Selbstbestimmung ist Chimäre. Es giebt nur einen mechanischen Determinismus. Das Wort Geist sollte aus der Sprache gestrichen werden, weil es nur die grössten und verderblichsten Irrthümer perpetuirt. Und dieselben Männer, von denen wir wissen, dass für sie nur die Materie existirt, dass für sie nur mechanische Nothwendigkeit in der Bewegung der unsichtbaren Atome möglich ist, hören wir mit Pathos auf der Tribüne für die Freiheit der Völker, für den Fortschritt, für die Verbesserung der Gesetze kämpfen.

Welche Widersprüche!

Einer solchen Zeit ist wohl das System eines Philosophen in Erinnerung zu bringen, der den von Kant angelegte Bau der Wissenschaft zu vollenden suchte. Wir haben seit einem Menschenalter eine immer wachsende Herrschaft des Materialismus und Atheismus erlebt. Als Pierre Leroux in Paris behauptete, dass der Atheismus bereits in die Massen gedrungen sei, bestritt ich ihm dies noch 1843 in einem an ihn gerichteten Sendschreiben. Bald nachher schon kam ich zur Erkenntniss von Thatsachen, welche mir die Richtigkeit seiner Auffassung bezeugten. In den deutschen Arbeitervereinen der Schweiz wurde z. B. ein Lied gesungen, das mit dieser Strophe begann:

> Fluch dem Gotte, dem blinden, dem tauben,
> Zu dem wir gebetet in kindlichem Glauben,
> Auf den wir gehofft, auf den wir geharrt,
> Er hat uns gefoppt, er hat uns genarrt u. s. w.

Die Geschichte lehrt uns aber, wie dem Extrem das Extrem folgt, um das Gleichgewicht wieder herzustellen. Und so ist denn unverkennbar die Reaction einer Mystik im Anzuge, die zu dem krassesten Aberglauben neigt. Das Tischrücken, das Prophetenthum des Somnambulismus, die Klopfgeister, die Offenbarungen des Psychographen, die Stiftung des Mormonenthums gehören hierher, von der täglich sich mehrenden Menge der Mönchs- und Nonnenklöster ganz zu geschweigen. Die Amerikaner haben für

die Manifestation der Geister den Namen Spiritismus erfunden. Es ist ein Glück. So kann man doch die Region dieser Hallucinationen von dem Spiritualismus unterscheiden. Was für Abersinn hat nicht schon der entartete Swedenborgianismus zu Tage gefördert! In Parin ist, wie ich früher bemerkt habe, wie einst im Cäsarisches Rom, die Brutstelle des exacten Humbugs der modernen Magie und Theurgie. Hier gerieth die Napoleonische Polizei sogar in Kampf mit dem Spiritismus. Sie musste die Kästchen wegnehmen, welche der Baron von Gyldenstubbe in Kirchen und Grabmälern mit Schreibmaterial für die Geister deponirte. Dieser Baron hat eine positive Pneumatologie herausgegeben, in welcher man lesen kann, was ihm von Geistern in den verschiedensten Zungen offenbart ist, während Voltaire für den Berliner Psychographenverein, der unter dem Protectorat des Diplomaten Brassier St. Simon steht, die Gefälligkeit hat, Deutsch zu reden. Dass in Paris, wo ein Cahagnet seine Protocolle von den Sitzungen des somnambulen Mediums Mademoiselle Adèle in dicken Bänden erscheinen lässt, solcher Unsinn gedruckt wird, ist nicht befremdend. Aber die Deutschen haben nicht nur diese Protocolle, sondern auch jene Pneumatologie einer Uebersetzung werth gehalten! Die Herren Davenport haben mit ihrem Wunderschrank und mit ihren *séances aux ténèbres* für schweres Geld die Menge mystificirt, bis ein Dresdener Bäcker ihren Betrug entlarvte. Würden solche Thatsachen möglich sein, wenn nicht der Reiz des Mysteriösen ihnen einen Anhalt gewährte? Ich will von anderen Thatsachen auf dem Gebiet der protestantischen Orthodoxie schweigen, die mit einer staunenswerthen Naivität die zuverlässigsten Resultate der Wissenschaft verleugnen. Nun, in einer solchen Zeit ist die Philosophie mehr als je berufen, die Rechte der Vernunft zu vertreten und die sittliche Freiheit vor ganz ähnlichen Verirrungen zu bewahren, wie sie aus dem Schoosse einer falschen Mystik nur zu oft entsprungen sind. Dem Begriff in der Wissenschaft die Ehre zu geben, werden Kant und Hegel dem Deutschen Volk immer die würdigsten Führer bleiben.

Schluss der Encyklopädie.

Hegel will am Ende die Systematik der Philosophie noch dadurch erläutern, dass er sie als einen Schluss von drei Schlüssen darstellt. Jede Idee ist in sich selbst ein Schluss, aber die Idee an und für sich als Totalität ist der Schlsss, in welchem die besonderen Ideen Momente

sind. Hegel drückt dies so aus, dass in diesem Schlusse jede Idee einmal Extrem und einmal Mitte ist. Das Wesen jeder Idee bleibt dasselbe, aber sie tritt jedesmal in ein anderes Verhältniss der Vermittelung und erscheint insofern anders.

1) Wird von der Vernunft angefangen, wie im System der Wissenschaft geschehen, so ergiebt sich von Unten nach Oben die Folge:

Vernunft, Natur, Geist.

Der Schluss dieser Totalität, der Begriff der Philosophie als der des absoluten Wissens, kehrt zu dem Anfang, zum Begriff der logischen Idee, zurück, denn dieser ist der Träger des absoluten Wissens. Der Geist ist das Subject, welches den Begriff der Vernunft und darin sich selbst denkt.

2) Wird von der Natur angefangen, so ergiebt sich die Folge der erscheinenden Realität:

Natur, Geist, Vernunft.

In dieser Trias erscheint der Geist als ein Product der Natur und der Begriff der Vernunft als ein Product der Reflexion des subjectiven Geistes. Der Geist wird hier nur als endlich, das Denken nur als eine Hirnfunction, die Religion nur als eine im Grunde sehr überflüssige Selbsttäuschung des Bewusstseins genommen.

3) Wird von dem Begriff des Geistes angefangen, so ergiebt sich die Folge der absoluten Wirklichkeit:

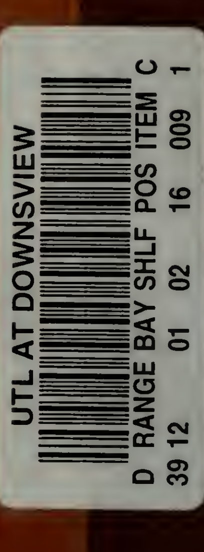
Geist, Vernunft, Natur.

Hier muss dann der Begriff des Geistes von vornherein als absolutes Subject gefasst werden, dessen Denken das absolut vernünftige ist. Das Denken manifestirt sich in der Natur. Der endliche Geist muss, wie Hegel bemerkt, dann als zweites Element dieser Manifestation in seinem Zusammenhange mit der Natur genommen werden. Sofern er in seinem Wesen, wie der absolute Geist an sich, auch Denken und Selbstbestimmung ist, erhebt er sich im Wissen und Wollen über seine Natürlichkeit und schliesst sich durch die Erkenntniss der Vernunft mit dem absoluten Geist zusammen, in dieser Einheit die Unendlichkeit seines göttlichen Wesens zu geniessen. Dies sind die drei Standpunkte 1) des Rationalismus, 2) des Naturalismus, 3) des Spiritualismus. Nur in ihrer Einheit sind sie die absolute Wahrheit.

Druck von R. Boll in Berlin, Georgenstrasse 16.




LIBRARY
DEC
1
UNIVERSITY
OF TORONTO


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 01 02 16 009 1